Renovatio

rivista internazionale di cultura

Genova - ottobre-dicembre 1973 - anno VIII - numero 4

pubblicazione trimestrale

spedizione abbonamento postale gruppo IV

RINNOVATO

rivista
di
teologia e cultura

XXIX FASCICOLO

Sono a disposizione, a prezzo di copertina, numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget-Bozzo

Redattore
Alberto Gagliardi

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica Italiana

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i nostri abbonati che, a causa del notevole aumento dei costi tipografici e per l'entrata in vigore dell'IVA, il prezzo unitario dell'abbonamento per il 1974 sale a lire 3.200 per l'Italia e a lire 4.000 per l'Estero. Dal prossimo numero il prezzo di ogni singolo fascicolo sarà di lire 1.000.

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1973 - anno VIII - numero 4

stampato nel gennaio 1974

SOMMARIO

* De-dogmatizzazione nella Chiesa

ARTICOLI:

537 **Noël Dermot O' Donoghue** - Esistere ed appartenere.

555 **Francesco Spedalieri** - La Mediatrice: la dottrina comune sino alla fine del terzo secolo.

NOTE:

573 *Gianni Baget-Bozzo* - Voltaire: l'anti-teologia della storia.

592 *Claudio Leonardi* - Mistica e profezia in Giovanna Maria della Croce (1603-1673).

606 *Giulio Basetti-Sani* - Su alcune interpretazioni cattoliche di Muhammad.

625 *Ferruccio Mazzariol* - Storia e significato del « Calendario dei pensieri e delle pratiche solari ».

LIBRI:

639 **Recensiti:** « Qui est Jesus de Nazareth? » di G. Bornkamm / « Meditazione sul libro di Rut » di D. Barsotti / « L'empire chrétien » di A. Piganiol / « Chrétiens vers l'an 2000 » di G. Mauratille / « La prudente ipocrisia » di V. Volpini / « I primi giorni della Chiesa e gli ultimi » di N. Badano / « Un commento alla Bibbia » di S. Quinzio / « Storia della filosofia islamica » di H. Corbin / « Preti per oggi » di G. De Rosa / « Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur » di A. Riou / « Lettere alla mamma » di L. Milani / « La dittatura tedesca » di K. D. Bracher / « Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament » di C. Spicq / « Il paese umiliato » di R. Quadrelli / « Théologie de l'espérance » di J. Moltmann et autres / « Die Jesus G.M.B.H. » di J. Lehmann.

POSTILLE:

675 La teologia politica e i moralisti *(Domenico Petri)* - L'uscita dalle ideologie secondo Girardi *(Gianni Baget-Bozzo)* - La crisi dell'ecumenismo *(Gianni Baget-Bozzo).*

683 Indice dell'annata.

688 —

De-dogmatizzazione nella Chiesa

Esiste il tentativo di abolire gradualmente i dogmi, ossia le verità definite che fissano la Rivelazione divina, e quanto ne consegue? Dobbiamo rispondere affermativamente.

Il pericolo verrà certamente superato perché il divin Fondatore ha garantito l'indefettibilità alla sua Chiesa. Ma, tentativo e pericolo esistono in forma preoccupante.

Nel numero di « Le Monde » del 29 dicembre 1973, Henry Fesquet, un commentatore religioso ascoltato nel mondo cattolico francese, scrive: « Pio XII aveva ragione. L'ondata di protestantesimo, di cui egli aveva avvertito i primi effetti, ha invaso la Chiesa cattolica nel suo complesso quattro secoli dopo la Riforma... Difendere la purezza della dottrina è un compito sempre più ingrato, persino impossibile ».

Difendere la verità è un compito sempre grato e sempre possibile. Tuttavia riportiamo i giudizi del Fesquet perché sono una palinodia di quegli ambienti, ecclesiastici e laici, i quali non scorgevano nel corso degli anni sessanta altro che luce in tutto ciò che nella Chiesa si poneva sotto l'insegna del mutamento. Ora Fesquet ci dice che invece di mutamento spesso si è trattato di rottura e, anzi, di negazione.

I fatti parlano: eccone alcuni. Sono comparsi dei catechismi, in taluni dei quali qualche verità è svanita (e si tratta di verità fondamentali), come quella del peccato originale, senza cui si cancella la logica di tutta la Redenzione. Le titubanze, i rallentamenti nella redazione di taluni catechismi sono significativi.

I discorsi teologici (e nulla si fa oggi, anche di banale, senza preporre delle « ragioni teologiche ») diventano sempre più vaghi e sfuggenti dalle verità concrete, chiare, rese in semplicità di termini, accettati e capiti. Si è adottato un vocabolario diffuso, ma per il quale nessuno ha inequivocamente fissato il valore dei singoli termini. Questi termini hanno viceversa il risultato di permettere vari inconvenienti: quello di capire ciò che si vuole o,

meglio, ciò che piace, quello di introdurre postulati di vario genere, hegeliano, freudiano, sociologistico, che apertamente non si enuncerebbero.

Evanescenze, sfumature, lungaggini inconcludenti spingono i termini chiari della verità nel porto delle nebbie. Ciò appare a chi anche soltanto sfogli l'enormità di scritti poligrafati che siamo condannati a ricevere e, spesso, per dovere, a leggere. L'acrimonia verso la teologia speculativa è ormai endemica. Appare non solo dal disprezzo che presso non pochi essa raccoglie, ma dalla sostituzione, anche in recenti opere notevoli, di un puro metodo storico (meglio sarebbe dire storicistico), al metodo teologico (pur se la teologia ricostruisce l'interpretazione della Bibbia e della Tradizione servendosi di elementi storici od aventi un carattere anche storico).

C'è di più. In molta predicazione ed in molta saggistica è rimasto un Cristo che si rassomiglia assai a quello del « Jesus festivals » o al « Christ superstar », mentre se ne diluisce o se ne nasconde la divinità.

Il tentativo di « de-dogmatizzazione » tenta di assumere un volto scientifico, alterando il metodo teologico, che è indicato dalla stessa Rivelazione divina. Si tacciono gli interventi del Magistero, dimenticando magari quelli solenni (il concilio di Trento è particolarmente colpito); si elencano i placita dei « teologi » moderni che divengono criteri di verità.

Ma i teologi non possono cambiare la teologia: al contrario se si pongono sulla strada di un metodo sbagliato non possono non uscire dalla comunione della verità. L'amore per il prossimo diviene la lotta di classe. E l'amore stesso, del resto, cessa di essere spirito per ridursi a eros. Riecheggia, ininterrotta, la dossologia alla fraternità, all'eguaglianza e, soprattutto, alla libertà (di fare quel che piace). Non pochi, anche tenendo conto degli atteggiamenti concreti e personali, stanno facendo la sostituzione del cristianesimo col sociologismo. La gravissima

ignoranza teologica fa sì che molti applaudano ad esibizioni apostoliche, solo per non sembrar da meno degli altri.

Si parla di fede: certo, ma senza dottrina. Ossia senza verità precise, senza proposizioni, senza formule. Abbiamo letto sulla rivista « Concilium » questa citazione di E. Durkheim: « C'è qualcosa di eterno nella religione che è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari nei quali il pensiero religioso si è progressivamente sviluppato ». Così, con un pizzico di simbolismo e di evoluzionismo, si arriva ad una religione senza attributi e senza manifestazioni. Le spogliazioni delle chiese ne sono il segno precorritore. Sparito il sole, restano le nebbie.

Il tentativo di «de-dogmatizzare» la Chiesa comincia dall'odio alle formule ed alle proposizioni precise. Quando si delinea questo andazzo, le conclusioni sono scontate sin dai primi segni, quali l'apatia per le definizioni dei concetti, dei termini e delle cose.

La Chiesa ha sempre difeso la Rivelazione con proposizioni precise. Non che queste abbiano creata la verità, l'hanno solo posta in risalto per renderla inequivocamente chiara. La fede nell'Assunzione esisteva prima della definizione del 1950. L'Immacolata era nella fede della Chiesa prima del 1854, così come la divinità di Cristo era tenuta con una certezza tenacissima, fino al martirio, prima del concilio di Nicea.

Generalmente le definizioni sono venute dopo le eresie, ossia dopo gli attacchi, ed hanno costituito la linea di sbarramento. In tal modo si è salvata la Chiesa delle verità certe dal mercato delle opinioni. Le proposizioni sono state redatte talvolta in forma positiva, talvolta in forma negativa, ossia di condanna. Le due forme hanno avuto lo stesso risultato.

La stima e la gratitudine degli uomini va alla Chiesa di Dio, perché è altrice di certezze, non propalatrice di dubbi eterni.

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i nostri lettori che, a causa del gravoso aumento dei costi tipografici e per l'entrata in vigore dell'IVA, da questo numero il prezzo annuo dell'abbonamento a « Renovatio » sale a lire 3.200 per l'Italia e a lire 4.000 per l'Estero.

Dal prossimo numero il prezzo di ogni singolo fascicolo sarà di lire 1.000.

ARTICOLI

Esistere ed appartenere

NOEL DERMOT O' DONOGHUE

In un articolo intitolato « Rimpianto della casa perduta », un sociologo americano, Marc Fried, esamina gli effetti psicologici provocati dall'aver fatto traslocare alcune famiglie dai tuguri di Boston ad abitazioni migliori situate in un più salubre quartiere cittadino. Ebbene, ciò che doveva essere un miglioramento risultò essere, in molti casi, un peggioramento. Perfino quelle persone che avevano pochi legami sociali con la zona d'origine parvero provare un senso di perdita, un rimpianto. « Le strade e le case familiari e conosciute, le solite facce alle finestre e i soliti passanti, i saluti personali e i suoni impersonali possono servire a indicare i punti concreti di un senso di appartenenza a qualche luogo » (1). Il rimpianto fu particolarmente sentito, e si acutizzò, quando quelle persone videro demolire le loro ex-abitazioni. « Ero solito fermarmi a guardare il posto dove una volta c'era la nostra casa », disse uno. Ma assume un particolare significato il fatto che l'indagine fu fatta due anni dopo la demolizione.

Non c'è niente di sorprendente in questo fenomeno. Esso indirizza semplicemente la nostra attenzione verso un aspetto della condizione umana, verso una dimensione fondamentale della nostra esistenza, verso una caratteristica ineliminabile del nostro modo di essere. Tutti i grandi poeti, da Omero a Yeats, hanno espresso questo rimpianto della casa perduta. Gli israeliti sedevano sulle rive dei fiumi di Babilonia e piangevano non soltanto a causa dello stato miserevole della cattività ma soprattutto perché si ricordavano di Gerusalemme. L'uomo è un essere che appartiene. La radice dell'appartenenza è il centro sensibile dell'uomo. La sua stessa esistenza viene ferita nella misura in cui viene offeso il suo senso di appartenenza. Ma anche nella prigionia di Babilonia egli prova, e prova sin dall' inizio, qualche modo di appartenenza, sia pure in tono minore. Se dovesse egli cessare interamente di appartenere a qualche cosa di nuovo, ces-

(1) « The Urban Condition », edito da L. G. Duhe, Londra/New York, Basic Books, p. 154.

serebbe pure di esistere, schiacciato dal peso di un'esistenza che si rinserra su di lui.

Anche quando è in esilio, un uomo è ancora nel « mondo ». Perciò se egli ha perduto il suo punto di appartenenza, se ne duole, sembrandogli di non appartenere più a nulla. Tuttavia non è così: qualcosa di ciò che gli era familiare è andato perduto, ma gli rimane ancora intatta la possibilità e la realtà dell'appartenenza. Egli infatti si trova ancora in mezzo agli uomini e in un mondo comune al quale tutti gli uomini partecipano e che gli uomini hanno fatto così. Il mondo così come è non è altro che il termine correlativo al senso di appartenere proprio dell'uomo. Se l'uomo appartiene al mondo, il mondo, parimenti, appartiene all'uomo.

Vi sono quindi, dal punto di vista dell'esperienza comune, due poli di appartenenza: l'uomo e il mondo si appartengono reciprocamente, e l'essenzialità dell'appartenere si incide nell'atto esistenziale dell'uno e dell'altro. Nelle pagine che seguono cercherò, per prima cosa, di esplorare entrambi questi due poli di appartenenza, incominciando dal mondo. Poi esplorerò la trascendenza, ciò che possiamo chiamare l'appartenenza finale. Ma prima è necessario cercare di distinguere fra i diversi tipi di appartenenza.

TIPI DI APPARTENENZA

L'uomo esiste e si rivela attraverso il linguaggio, specialmente con il verbo « essere », che può essere definito la parola base, e la sua coniugazione (sono, siete, essendo, eccetera). Questa parola base rivela che l'uomo è interessato a ciò che « è », cioè al suo esistere e a ciò che esiste attorno a lui. La parola base è, quindi, al primo posto. Al secondo posto, subito dopo, vi è un'intera serie di parole il cui significato è sempre qualche variante della parola base che può essere spiegata o definita soltanto in relazione all'essere. La parola « appartenenza » trova la sua collocazione in questo senso. Essa rivela le molteplici derivazioni dell'unità dell'essere, conservando tuttavia questa unità. Come la parola « significato », essa è una parola che si spiega da sola; e salvo che non si ceda al bizantinismo troviamo che ciò è vero anche per « appartenenza ». Essa si spiega da sé nell'uso che ne viene fatto anche se vi può essere qualche diversità di significato tra le varie espressioni in cui è usata. Vi possono essere delle difficoltà nel tradurla da una lingua all'altra, dato che a questo « secondo livello », sebbene la caratteristica esistenziale di base rivelata dalla parola sia uni-

versalmente umana, gruppi diversi possono porre in rilievo caratteristiche leggermente diverse, con maggiore o minore chiarezza, magari qualificandole con dei sinonimi e riferendo la parola in senso diverso ad altre parole di « secondo livello ».

Il riconoscimento della variabilità della parola ci aiuterà ad evitare una confusione sottile e pericolosa. L'uomo è un essere che parla nello stesso modo in cui è un essere che reagisce, soffre, agisce: un essere emotivo, trascendente, dipendente o appartenente a qualche cosa. Il linguaggio è una dimensione della sua umanità, la dimensione mediante cui le altre dimensioni, la sua stessa esistenza, vengono rivelate. Ma ciò che viene rivelato mediante il linguaggio è più che linguaggio, è, in certo senso, altra cosa che linguaggio. L'appartenenza dell'uomo è più che la operazione linguistica usata per esprimere « appartenenza », anzi è qualche cosa d'altro. E' di questa dimensione pre-verbale, trascendente la parola, che si occupa l'analisi filosofica dell'appartenenza. La parola rivela il concetto, e il concetto rivela la realtà. E' questa la realtà che ci interessa.

Talvolta appartenenza significa semplicemente possesso, « Questo libro mi appartiene », posso leggerlo, venderlo, bruciarlo se lo desidero. Così posso parlare di ciò che è mia proprietà. Appartenenza e possesso sono la stessa cosa; ma non del tutto. Si dice di un uomo che egli possiede molte cose, ma non si dice di un uomo che egli ha grandi appartenenze. Ciò che mi appartiene è strettamente personale ed è aperto alla dimensione personalissima del pathos; le cose di un mio amico, quando è assente o defunto, sono per me apertura al nostro comune pathos umano, e ciò è vero anche se egli abbia accumulato grandi proprietà. Posso sentirmi triste quando vedo ciò che il mio amico ha posseduto e che ha lasciato, tuttavia questa tristezza non ha affatto la qualità del pathos. E così, anche se in questo uso comune (« ciò mi appartiene », « quell'orologio appartiene a Pietro ») appartenenza significa possesso, non è del tutto esatto chiamare tale relazione « appartenenza possessiva ». Io la chiamerò « appartenenza subordinata ».

L'appartenenza subordinata è unilaterale: la mia automobile mi appartiene, io non appartengo alla mia automobile. L'appartenenza può essere pure bilaterale o multilaterale; vi è « appartenenza » in tutte le varietà e gradi. Marito e moglie, amico e amico, amante e amata, madre e figlio si appartengono. Vi è un senso in cui tutte le cose si appartengono: « il respirare insieme di tutte le cose », del quale parlavano gli antichi filosofi. Cose o persone che si « appartengono » manifestano una speciale intensità di questa appartenenza universale. Esse si sostengono e si rafforzano reciprocamente cosicché la loro unità non è più, sol-

tanto, un congiungersi e un addizionarsi, bensì la formazione di una nuova esistenza: il tipo di essere, cioè, che la visione mondana, analitica, quantitativa, « scientifica » non riesce a percepire. Ad uno dei suoi livelli più deboli, questo tipo di appartenenza coinvolge il criterio di organizzazione, come la disposizione dei libri in una libreria. Quando chiedo: « A chi appartiene questo libro? », io mi riferisco a questo tipo di relazione. Questo tipo di appartenenza è superficiale; esso si approfondisce quando passiamo dall'organizzazione all'armonia e alla bellezza. Guardando un panorama ci rendiamo conto che una casa vi si addice mentre un'altra casa non vi si addice. Un poeta può scoprire che una data parola o immagine non si adatta bene alla poesia, che sta scrivendo, sebbene esse possano adattarsi ad un altro tipo di poesia. Per questa ragione fu detto che l'arte in sé è, in primo luogo, una questione di esclusione; l'artista elimina ciò che non si addice e ricerca quell'insieme cui ogni elemento esprime la sua piena forza al posto giusto, senza impedimenti, facendo risaltare gli altri elementi ed essendone a sua volta valorizzato. Questo appartenersi di due o più cose o persone si può chiamare appartenenza « reciproca ».

Infine. vi è quella che può chiamarsi appartenenza « ex-statica », quella appartenenza mediante cui l'individuo « esce » dalla sua individualità. Un uomo appartiene a un gruppo, a un luogo, a una nazione, al suo tempo, alla sua civiltà. Viste appunto da una angolazione individuale, queste appartenenze sono tutte « extensiones » (estrinsecazioni) della sua personalità. E' questo modo di appartenenza che abbiamo di fronte quando diciamo che Pericle appartenne all'Atene del quinto secolo. Ed è specialmente in questo punto che esistenza e appartenenza si intrinsecano e tendono a coincidere.

Subordinata, reciproca ed « ex-statica »: questi sono i principali tipi di appartenenza rivelati nell'uso del linguaggio comune. Essi non sono del tutto distinti fra loro, ma lo sono sufficientemente. Essi tendono a mescolarsi l'uno con l'altro, tuttavia non possono essere visti così confusamente da rendere ogni analisi della realtà dell'appartenenza impossibile. Essi forniscono un utile punto di partenza per agganciare le due questioni principali: quella dell'appartenenza del mondo all'uomo e quella dell'appartenenza come dimensione umana.

Perché un essere appartiene ad un altro essere come appartenenza subordinata? Questa è una domanda ontologica che può ammettere soltanto una risposta ontologica, cioè una risposta in termini di essere. Vi è una maniera di essere sostanziale che è essenzialmente subordinata ad un altro modo di essere? Supponiamo di potere classificare gli esseri secondo una scala ascen-

dente verso la perfezione. Possiamo continuare a dire che, nella scala ascendente, « a », « b », « c », eccetera, « a » è per « b », « b » è per « c », e così via? Penso che non vi sarà punto finale, né posso io trovare alcuna dimostrazione per provare che questo punto esista. Al contrario, il peso intero dell'identità individuale, sia di persona che di cosa, respinge la subordinazione assoluta di una cosa all'altra. E' soltanto nei limiti di un ordine che le comprenda entrambe che una cosa può apparire subordinata ad un'altra. L'appartenenza subordinata implica, ontologicamente, la appartenenza reciproca: « a » appartiene a « b » soltanto se « a » e « b » si appartengono.

L'UOMO E IL SUO MONDO

Il mondo appartiene all'uomo soltanto in quanto mondo e uomo formano insieme un cosmo, soltanto se entrambi servono per un processo creativo in movimento. Cibo, vestiti, casa e tutto ciò che l'uomo utilizza gli è necessario se egli deve svolgere il suo compito in un mondo cui queste cose appartengono. Siccome è in questo tipo di mondo che l'uomo è emerso, ne consegue che egli ne è parte legittima e espressione. Tomaso d'Aquino e i filosofi medioevali parlavano dell'uomo come di un « complementum universi », l'essere attraverso il quale l'universo raggiunge il compimento. Il resoconto della creazione nel Genesi esprime in termini plastici l'appartenenza reciproca dell'uomo con il mondo; e la tradizione giudaico-cristiana è rimasta come totalità fedele a questo atteggiamento. Tale posizione è naturale, se non inevitabile, fintanto che l'uomo veda tanto se stesso quanto il mondo come creature poste su uno stesso piano da un comune Dio creatore. E' naturale anche per il politeista, il quale fa risiedere le sue divinità nel cielo, nel mare e nelle foreste. Ma una volta che gli dèi siano scomparsi e Dio sia morto, allora l'uomo si sente signore e padrone secondo il suo arbitrio. Il fatto di aver reciso i legami di appartenenza che lo univano agli esseri trascendenti gli dà un senso di indipendenza e di autosufficienza che rende inevitabile la rescissione dei legami anche con gli esseri a lui inferiori. Non deve sorprendere, allora, che l'uomo senza religione abbia talmente sfruttato la terra da trovarsi a fronteggiare una terrificante crisi ecologica.

E' ora ampiamente riconosciuto, anche se non ancora abbastanza, che questa crisi è davanti a noi e che il tempo stringe. Ma la crisi viene di solito vista come se avesse le sue radici in ciò che l'uomo sta facendo al mondo, all'ambiente, piuttosto che

nei termini di ciò che l'uomo sta facendo a se stesso. L'uomo non corre semplicemente il pericolo di perdere un servo di cui ha bisogno: dietro tutto ciò c'è una tragedia in cui l'uomo ha mutato l'amico in un servo. Egli ha perduto il senso della vita come nobile impresa da viversi in società con il mondo e con ogni creatura di esso. Basta soltanto leggere alcune preghiere liturgiche per vedere che cosa si è perduto e come sia stata infranta un'amicizia confortatrice.

Il nocciolo della questione è che l'uomo è diminuito in una delle dimensioni fondamentali della sua umanità. Ciò non accade a tutti, ovviamente, tuttavia il problema e la tensione diventano evidenti una volta che salti all'occhio il paradosso per cui quanto più un uomo appartiene al mondo contemporaneo, di cui egli è l'artefice, tanto meno egli appartiene al mondo di cui la sua umanità è parte. Né può egli rimediare a questa costrizione del suo essere, evadendo verso i prati e le colline, pure sentendone un gran bisogno, perché gli difetta ormai, nell'atteggiamento e nella disposizione, il rispetto francescano per quelle creature che servono ai suoi bisogni. L'ingegnere, il tecnico, l'operaio, pur lavorando nel cemento e nella plastica, possono avere questo rispetto, e talvolta ce l'hanno; ma nel mondo della competizione e dell'efficacia non vi è alcun vantaggio ad averlo; anzi, questo rispetto può essere giudicato qualcosa di stravagante. La sorpresa ci viene dal fatto che noi spesso troviamo questo genere di stravaganza dove meno ce lo aspettiamo, ad indicare che le dimensioni umane fondamentali si affermano sempre.

Il mondo appartiene all'uomo e l'uomo appartiene al mondo, ed essi insieme partecipano dell'azione creatrice. Ma le cose di questo mondo passano, e così passa l'uomo. Nella loro comune origine, l'uomo e il mondo vivono sotto il segno della morte. La morte, sempre presente, è una dimensione umana fondamentale. « Nascentes morimur »: la morte è presente nell'uomo sin dalla nascita, perfino dal momento della concezione. Gli antichi facevano distinzione fra il mondo sublunare dei « corruptibilia » e il mondo indistruttibile dei corpi celesti; ma ora sappiamo che anche questi corpi sono segnati dalla distruzione.

Non c'è bisogno di sottolineare questo punto. E' una sofferenza che migliaia di poeti hanno cantato, traducendo il perire in emozione. Ma c'è qualcosa di più. Non soltanto l'uomo e il mondo, a cui egli appartiene, nascono sotto il segno della corruttibilità. Essi sono pure sotto il segno del conflitto. Animali, uomini, piante, ogni cosa vivente deve distruggere e consumare allo scopo di sopravvivere. La mia vita è minacciata dalla vita; la mia vita si alimenta con la morte di altre cose viventi: devo uccidere per vivere. Devo distruggere la vita per ottenere vita. L'agnello

è stato preso dal suo pascolo ed è stato ucciso per me, essere umano. Vedendo il terrore dell'agnello mentre è condotto al posto dove sarà ucciso, decido che diventerò vegetariano. Ma anche l'agricoltore deve uccidere per fornirsi di verdura. E che dire di questa proliferazione di vita parassitaria che minaccia la mia vita?

Naturalmente non sono immune. Vivo in un mondo letale: malattie, inondazioni, siccità, terremoti e così via. Questo è il mondo al quale appartengo e dal quale non posso evadere. Tutto ciò che posso fare è affrontarlo apertamente. O, piuttosto, questa è la prima sfida; la seconda sfida, più terribile, è diretta al mio cuore. Il cuore simbolo della compassione: posso ucciderla o lasciarla crescere; posso soffocarla o permetterle di aprirsi alle dimensioni piene dell'immane tragedia dell'esistenza terrestre. Il cuore appartiene a me, tuttavia appartiene pure al mondo, cosicché se io non piango per il mondo chi mai deve piangere?

A questo punto, chi scrive si sente spinto a dire qualcosa che il lettore può accettare o respingere, ma che sarebbe follia cercare di dimostrare: è mia convinzione (forse è meglio dire impressione) che è specialmente attraverso la sua capacità di compassione che l'uomo appartiene al mondo. Forse è vero che, come afferma Teilhard, il mondo si stia muovendo costantemente verso il suo punto finale di perfezione e di consumazione, e che il grande compito dell'uomo è di « costruire la terra », di spingere avanti questo processo, di realizzare l'immensa impresa della cosmogenesi. L'uomo costruttore, l'artefice, l'intelligenza modellatrice, tutto ciò e altro ancora, certamente. Ma così non vi è alcun spiraglio di compassione per l'uomo (e per la donna). Virgilio cantò le armi e l'uomo, la fondazione della città eterna di Roma, ma il suo inno di trionfo divenne un pianto sulle « lacrime delle cose ». Mancò egli così la comprensione dell'essere, seguendo il sentimento comune di tutti i poeti, o vi riuscì? E' il pianto semplicemente una debolezza, un'attività sciagurata ed infeconda, indegna di un essere il cui compito reale è di « costruire la terra », oppure tutto il progettare e il fare servono ad uno scopo più alto o diverso da quello di costruire la terra? Ci dà il nostro lavoro la forza di piangere con fortezza d'animo? Il pianto vero è, ovviamente, quello interiore. Talvolta è più profondo se non può trovare sollievo in lacrime materiali. Apprendere a piangere: non è forse questa, dopo tutto, una delle cose più importanti, necessarie per diventare uomini?

La nostra possibilità di lacrime, come molte altre cose in noi, è in principio auto-diretta, auto-limitata, auto-indulgente. Poi, crescendo, essa si apre verso gli altri, coloro che più da vicino

partecipano alla nostra esistenza. Infine, l'invito si rivolge sempre più verso l'esterno, fino ai limiti del mondo e oltre. Noi diverremo capaci di rispondere alla sofferenza che ci giunge da ogni direzione imparando a conoscere i nostri limiti, la nostra debolezza fisica. Allora rimaniamo sempre aperti ad altri tragici orizzonti. Così l'uomo compassionevole, l'immagine di Dio infinitamente compassionevole, adempie il suo ruolo, trova le profondità della sua appartenenza in un mondo che è pieno di dolore.

Quanto più un uomo arriva alla compassione (non vi arriverà mai completamente, perché essa è infinita) tanto più si addentra in quella pace che sta al centro della creazione. L'uomo che si chiude nel proprio egoismo, nell'autocompassione, si troverà con lo spirito logorato, la frustrazione e la disperazione: la sua vita diviene una serie di inganni per sfuggire alla realtà; egli non può avere neppure per se stesso una compassione vera e consolatrice. E' immergendosi nel mare della compassione che l'uomo si compie come « complementum universi », pastorale dell'universo. Questo è il modo in cui il mondo appartiene a lui. E in questa appartenenza, universale, profonda, non possessiva, c'è la pace e il solo tipo di gioia che sia sostanziale e invulnerabile.

La compassione è contemplazione, tuttavia è falsa a se stessa se è soltanto tale. Poiché il travaglio del mondo e la miseria umana sono un grido d'aiuto e d'invocazione di un modo di essere aperto, gioioso e creativo. Nelle profondità della sua compassione, l'uomo sente l'appello di essere un salvatore. Tuttavia, nello stesso tempo, forse ancora più profondamente, sente la propria inadeguatezza. Quanto più si ferma ad ascoltare le grida d'aiuto attorno a lui, tanto più si sente incapace. Quanto più profondamente ed esistenzialmente vive la sua appartenenza al mondo, tanto più percepisce che, sebbene egli e il mondo si completino a vicenda, tuttavia essi sono, insieme incompleti.

L'UOMO PERFETTO

Il mondo appartiene all'uomo; l'uomo appartiene al mondo. Da parte dell'uomo, questa mutua appartenenza è pure un'appartenenza « ex-statica », in quanto dilata i confini della sua individualità. Come tutte le dimensioni umane fondamentali, l'appartenenza ha in sé la tendenza all'infinito. L'uomo è un essere finito, inevitabilmente, infinitamente finito. Egli appartiene al mondo della finitudine. Tuttavia, il suo senso religioso, le sue aspirazioni trascendentali si dilatano all'infinito. E' un principio teologico, o almeno un principio della teologia cristiana, che l'uomo appar-

tiene a Dio. Ma ciò viene spesso inteso nel senso di appartenenza subordinata, come se questa appartenenza non significasse niente altro se non che l'uomo è proprietà di Dio, il suo servo e schiavo. Così si argomenta, ad esempio, quando si sostiene che il suicidio è un errore e un misfatto perché la vita umana appartiene a Dio. Non contesto questo concetto, ma vado oltre quando dico che l'appartenenza radicale dell'uomo è molto più radicale e molto più esigente. L'uomo non soltanto appartiene a Dio: egli appartiene « con » Dio e « in » Dio. Coloro che affermano Dio essere una proiezione delle necessità e dei desideri dell'uomo hanno perfettamente ragione poiché è dalle non realizzate infinità del suo essere che l'uomo si apre a Dio. Dalle profondità della sua appartenenza l'uomo chiama il suo Dio come l'infinito al quale egli appartiene, dove finalmente trova la sua pace.

Ma se l'uomo sente pienamente la condizione umana, aprendo il suo cuore alla compassione per i suoi simili e per il mondo al quale appartiene, non può trovare pace ignorando l'invocazione universale. La sua pace si trova al confine più lontano della compassione. Nel momento in cui risponde al grido di aiuto, diventa egli stesso un grido d'aiuto. La compassione diventa preghiera, rivelandosi in lui come dimensione esistenziale. Egli piange un pianto che sale dalle profondità del dolore e dall'aspirazione del mondo; il suo pianto stesso è un'aspirazione angosciosa, uno sforzo compassionato e compassionevole di respirare nell'atmosfera a cui egli autenticamente appartiene.

A questo punto sento di dovere allentare la tensione e interrompermi per puntare più direttamente allo scopo del mio discorso. Non mi interessa enunciare proposizioni ed evidenziare prove. Questo articolo è piuttosto una specie di viaggio, un tentativo di esplorare insieme la nostra umanità comune. Ma è, allo stesso tempo, un'impresa molto personale. Ho iniziato questa esplorazione da quello che può essere chiamato il punto di vista filosofico, ma nel procedere ho scoperto l'aggancio teologico e l'urgenza di affrontare di petto questa situazione. Il concetto che più di ogni altro ha guidato le mie riflessioni sull'appartenenza reciproca dell'uomo e del suo mondo si trova in quel brano straordinario dell'Epistola ai romani dove Paolo parla della creazione in gestazione che attende la salvezza mediante l'uomo: « Poiché la creazione aspetta con gran desiderio la glorificazione dei figli di Dio... Noi sappiamo che, fino ad ora, tutta quanta la natura insieme sospira e soffre le doglie del parto » (VIII, 19 e 22). E' in Gesù che questo compimento della creazione è incominciato ed è stato concluso per anticipazione. Ciò che risulta chiaramente dal Nuovo Testamento, sebbene non sia del tutto chiaro nelle correnti teologiche che si qualificano come teologia

della salvezza, è che Gesù adempie la sua opera attraverso la preghiera. Egli prega mentre vive e mentre sta morendo, fino alla fine, dicendo « Lamma Sabachthani » e raccomandando il suo spirito al Padre. La nostra attenzione può non indugiare sulle tremende frasi del Nuovo Testamento che cercano di descrivere la dimensione della preghiera di Gesù: le alte grida e le lacrime (Ebrei V, 7), l'orrore e lo sgomento della preghiera nel giardino di Gethsemani, quando « essendo in agonia pregò lungamente »: le notti intere passate in preghiera al Padre. Ma è soprattutto nella preghiera che Gesù rivela le radici esistenziali della sua umanità che si eleva verso le altezze della sua divinità.

L'uomo che appartiene veramente al mondo, deve appartenervi con il cuore e con la mente, per scoprire che il suo cuore è travolto dalla compassione oltre i suoi limiti, cioè oltre i limiti della sua forza. L'uomo che è veramente e pienamente uomo, che è pienamente « figlio dell'uomo », uomo perfetto, è spinto così ad offrirsi come salvatore del mondo. Ed egli può salvare il mondo soltanto « estendendosi » verso la divinità. Ma questa via non è quella facile, la via di un « deus ex-machina », di un dio proveniente semplicemente dall'alto per risolvere i problemi del mondo e curarne le pene. E' piuttosto la dura, aggrovigliata, angosciosa via umana portata al limite, alla sofferenza e al sudore, la « via del dolore », la crudeltà e lo scherno del Calvario. Questa è la sconvolgente originalità del cristianesimo, una trasmutazione di valori che persino un potente genio religioso come l'autore del Corano non può accettare. L'uomo perfetto si manifesta e ottiene la sua perfezione percorrendo la via degli uomini, entrando nel cuore della miseria umana. Egli appartiene interamente al mondo degli uomini. E' spingendo questa appartenenza al limite assoluto della compassione redentiva che egli manifesta la sua divinità, infinita perché infinitamente vulnerabile.

L'uomo perfetto appartiene pienamente al mondo, e tuttavia il mondo appartiene pienamente al potere della distruzione, della lotta, delle tenebre e della corruzione. Satana è il principe di questo mondo. Il mondo è proprietà di Satana; e questi lo tiene in suo potere, al punto da poterlo offrire all'« uomo perfetto ». Ma il mondo appartiene a Satana in maniera subordinata, tenuto in schiavitù. In qualche modo lo spirito dell'uomo si è assunto questo oscuro spirito di potere e di possesso, e in qualche modo tanto l'uomo che il suo mondo sono in schiavitù. L'« uomo perfetto » è tentato di governare il mondo per il potere, di piegarlo alla sua volontà, di imporre un ordine nuovo e divino a un mondo disordinato. Il mondo allora gli apparterrà, ma egli non apparterrà più al mondo; egli regnerà sugli uomini, ma non regnerà nei cuori degli uomini. Questa è la via facile, il sentiero in discesa verso la

valle dell'autoindulgenza, dell'io che si chiude in se stesso. Per la vera nobiltà di questo suo io, anche tale via è allettante per l'« uomo perfetto ». Ma siccome egli è in verità « uomo perfetto », appartenente pienamente al mondo umano e al mondo divino, rifiuta questa via tentatrice e sceglie la via amara della compassione, dell'amore e del sacrificio. Egli regnerà dalla croce discendendo nei recessi delle tenebre del mondo e si innalzerà nella gloria delle sue ferite e nel fluire della sua vita. Così egli è allo stesso tempo preghiera, che ascende verso la sorgente, e battesimo che lava e rinnova il mondo. Egli ha ottenuto una nuova appartenenza per gli uomini come loro cibo e bevanda, pane della vita e acqua vivificante.

Con la sua doppia « ex-stasi », di appartenere pienamente al mondo e appartenere pienamente a Dio, l'« uomo perfetto » è sacerdote e salvatore. Con la sua appartenenza perfetta egli è il mediatore perfetto, essendo nello stesso tempo preghiera e sacramento. Nel movimento ascensionale della preghiera egli conferisce un'espressione adeguata all'aspirazione universale di un mondo in gestazione. Questo movimento di preghiera non è esterno o successivo al suo soffrire sacrificale; è piuttosto il principio dinamico senza del quale la sofferenza sarebbe soltanto un'accettazione passiva: è il vero respiro del suo essere. Il suo sacerdozio è nello stesso tempo sacramento; egli è il mediatore fra Dio e l'uomo nel movimento di discesa attraverso il quale il mondo è rinnovato e trasformato, e mediante il quale esso ritorna alla sorgente donde è venuto e alla quale appartiene.

LA DONNA

Per esprimere la verità per cui l'« uomo perfetto » è anche veramente, ontologicamente divino, la teologia tradizionale parla di « unione ipostatica », intendendo che né il lato umano né quello divino sono meramente accidentali e superficiali ma, invece, sostanziali. Cioè, si può dare l'impressione di una mescolanza dell'umano e del divino insieme, in cui nessuno dei due lati sia veramente e completamente se stesso. Così abbiamo alcuni teologi che cercano di difendere il lato umano di Cristo ed altri che cercano di difendere il suo lato divino. Ma, essenzialmente, ciò che il Nuovo Testamento asserisce di Gesù è che egli appartiene pienamente agli uomini e pienamente al Padre. Le due appartenenze non sono in tensione o in conflitto, ma piuttosto si completano. L'uomo appartenendo completamente alla condizione umana, con la sua illimitata esigenza di attiva compassione

deve necessariamente appartenere a Dio, così pienamente da essere completamente se stesso nella vita interiore della Divinità.

A questo punto osserviamo l'intera questione dell'esistenza e dell'appartenenza da un altro punto di vista: in relazione, cioè, alla « donna », Maria, madre di Gesù. La prima cosa che viene asserita su Maria nella teologia tradizionale, orientale e occidentale, è che essa non appartiene al mondo della comune condizione umana. Il postulato teologico è che fu concepita senza alcuna macchia di peccato originale. Essa è l'« immacolata », la donna senza macchia dalla quale nacque l'« uomo perfetto ». Esprimendo il concetto in modo più descrittivo si può dire che c'è un'ombra sulla storia umana e che Maria nacque fuori di questa ombra. Oppure, per scegliere una configurazione più vicina alla realtà di oggi, si può dire che il fiume della generazione umana è inquinato e che con Maria nasce un nuovo fiume, un fiume pulito che fluisce nel vecchio e lo purifica. Questo nuovo fiume incomincia in Maria, con Maria e da Maria. Si può dire che Gesù nacque dentro questo fiume e che esso diviene un fiume potente attraverso di lui, anche se, così, si porta l'immagine troppo lontano. Infatti, ciò che qui mi interessa non è la relazione della « donna » all'« uomo », ma piuttosto la condizione esistenziale della « donna », della quale si è detto che fu concepita e che nacque immacolata in un mondo ottenebrato dal peccato.

Maria non apparteneva al mondo, perché era senza peccato e il mondo è peccaminoso. Quando si esamina questa situazione un po' più da vicino si assiste ad un paradosso. Il peccato, cioè l'ombra che macchia la storia umana, è l'egoismo: auto-indulgenza, auto-vanità, auto-affermazione, auto-compassione, presunzione e tutto il resto. E' l'io che si rivolge all'interno, che rifiuta l'« ex-stasi » dell'appartenenza all'esterno, verso gli altri. Essenzialmente è il rifiuto di appartenere. Tuttavia, come Hobbes vide molto chiaramente, questo egoismo medesimo porta alle strutture sociali e al tipo di mondo in cui la personalità egoistica si trova a suo agio. A questo tipo di mondo appartiene l'uomo che vive per se stesso, mentre non vi appartiene l'uomo che vive per gli altri. La stretta appartenenza dell'uomo a se stesso non soddisfa né lui né i suoi simili. E' dell'uomo per gli altri che il mondo ha bisogno: la pena e la sofferenza del mondo fanno appello alla sua compassione e alla sua presenza risanatrice. Il paradosso sta nel fatto che quest'uomo non apparterrà al mondo creato dagli uomini egoisti, cosicché l'uomo che appartiene veramente al mondo non appartiene al mondo.

Così Maria, la donna senza macchia, è colei che è assolutamente « al di fuori ». Essa non appartiene al mondo del peccato, e più cerchiamo di capirla secondo le leggi sociali e fisiche del

mondo di queste tenebre, tanto meno essa ci appare comprensibile. Se, tuttavia, dovesse emergere nel fiume della storia umana una donna che appartiene pienamente ad ogni essere, allo stesso tempo sorella, sposa e madre di tutti gli uomini, allora questa donna, fonte di luce e conforto per il mondo intero, non potrebbe essere affatto compresa in altri termini, in altra luce e in altro ordine. Il suo modo di nascere, il suo modo di amare e di dare frutti, il suo modo di generare, il suo ritorno alla fonte dell'essere, la sua presenza continua fra noi, tutto il mistero della sua appartenenza universale, unica e perfetta, dovranno essere del tutto diversi da quelli delle altre donne. Ciò, non perché non sia perfettamente donna, ma perché è la donna « perfetta », sebbene non assuma mai questo appellativo né sia questo, in verità, il suo appellativo di gloria: essa è piuttosto la donna senza macchia, l'« immacolata ». Essa è senza macchia in quanto la sua « ex-stasi », il suo fluire verso la creazione e verso il creatore è pieno e senza impedimenti, scevro da ogni sfumatura di autoconsiderazione. In lei, esistenza e appartenenza coincidono, cosicché essa appartiene a ciascuno di noi con tutto il suo essere.

La donna senza macchia appartiene interamente a Dio, e questa appartenenza è attiva e feconda, la più completa corrispondenza reciproca di amore. Siccome essa è perfettamente donna, essa è per l'uomo oggetto di feconda recettività. In lei corpo e spirito sono interamente una cosa sola, cosicché, concependo il suo Signore nello spirito, essa apre un passaggio che rende il suo corpo fecondo, tanto da generare un uomo che è interamente uomo e tuttavia interamente Dio. Questo avvenimento mediante il quale l'« uomo perfetto », che è Dio, entra nella storia umana, non appartiene alla storia degli uomini, né adempie a condizioni conformi agli avvenimenti storici del mondo. In relazione a questo mondo, anzi, è un avvenimento senza significato. Se questo mondo fosse davvero senza significato, come i filosofi di certe scuole continuano a dirci, non sarebbe allora possibile che esso trovi il suo significato in un avvenimento che non si adatta al suo modello, ma sia impostato su un nuovo e più vasto modello? La difficoltà consiste nel fatto che le nostre mentalità si adeguano al modello delle nostre abitudini e perciò siamo inclini a credere al discorso da esse delimitato, cioè a un tipo di discorso del tutto conforme alla linea del consueto.

Noi parliamo del parto verginale come se si trattasse di un nuovo tipo di avvenimento nei limiti del mondo a noi consueto. Naturalmente, più cerchiamo di inserirvelo più ci sembra assurdo. Se cerchiamo di inserire l'avvenimento nella realtà che noi sperimentiamo, tentiamo una via in cui esso è insituabile. E' come se si cercasse di trovare il punto centrale vicino alla

circonferenza, non riuscendo a vedere che la circonferenza non ha, di per sé, significato senza un centro. E' soltanto attraverso un uomo, che è anche Dio, che l'infinità latente del cuore umano può destarsi alla piena realizzazione. E' soltanto attraverso la « donna » che l'uomo è completamente uomo; l'« uomo perfetto » considera la « donna » senza macchia come madre e come sposa. Nel suo cuore di donna, essa vivrà tutti i misteri di lui, la gioia, il dolore, la gloria.

Tutto ciò che si può dire sulla « donna » è espresso in modo inadeguato e in un linguaggio non appropriato, il linguaggio del mondo al quale essa non appartiene. Parlare di lei come della donna senza macchia è usare una descrizione che è subito e radicalmente fraintesa: al peggio, una figura di porcellana o da madonna nella nicchia; al meglio, una figura sentimentalmente eroica. Invece, ciò che vogliamo affermare è che essa è perfettamente donna, con tutta la fragilità, gli inconvenienti e i sentimenti della condizione umana femminile, che la sua gentilezza non si inasprisce mai, che il suo coraggio resiste fino alla fine, che essa è sicura nell'autenticità del suo essere. Soprattutto, intendiamo che è con lei che ciascuno di noi si sente perfettamente, sicuramente ed eternamente a proprio agio.

APPARTENENZA FINALE

E' possibile ora spostare la prospettiva della nostra indagine, ritornando al punto di vista filosofico da cui si è partiti, ma con la speranza di una visione più ampia derivante dal nostro itinerario teologico. Comunque sia, ciò che segue dovrebbe essere accettato o respinto per i suoi meriti, senza tener conto dei suoi presupposti teologici.

Ci siamo interessati dell'appartenenza come dimensione umana, e specialmente come appartenenza « ex-statica ». L'itinerario teologico era diretto a visualizzare le implicanze dell'appartenenza completa in relazione al mondo e alla condizione umana. Il punto base è che io vedo in me stesso, uomo, una dinamica, verso la maturazione di un interesse compassionevole per i miei simili, una compassione che non è un'esperienza puramente estetica ma una presa di coscienza attiva di me e in me del dolore e della miseria del mondo, attiva nel senso che essa si sforza di cambiare la sofferenza del mondo in gioia, ha sete e fame di giustizia, e così via. E' soltanto entrando pienamente nell'« agonia » di un mondo in travaglio che io appartengo veramente al mondo della condizione umana, che io esco veramente da me

stesso e vado verso gli altri. Ciò che asserisco è che questa appartenenza compassionevole porta l'uomo al di là della sua capacità, così che la sua « ex-stasi » diventa preghiera, un grido d'aiuto in cui egli dà voce all'immenso travaglio di tutta la creazione e della condizione umana.

L'uomo cerca nel mondo un luogo di appartenenza sicura, una casa in cui possa raccogliere attorno a sé, come un mantello protettivo, quelle persone e cose che lo difendono, e in certo modo lo isolano, contro il dolore del mondo. Questo è necessario per l'uomo affinché il suo spirito possa rinvigorirsi. E' una specie di utero secolare sempre legato all'elemento femminile. L'uomo appartiene a questa sfera, come il bambino appartiene all'utero. Ma vi è nel bambino un'appartenenza più profonda e più vasta; la natura fa sì che egli possa giungere a questa appartenenza più vasta. Che dire dell'uomo che ha trovato il suo utero secolare, cioè un mondo chiuso e confortevole a cui egli felicemente appartiene? Non vi è in lui, pure, il richiamo e l'esigenza di una appartenenza più vasta? Non lo forzerà la natura a seguire il richiamo di questa appartenenza più vasta, ma se è fedele alla sua umanità, egli non può ignorarlo. Ciò non significa che egli sia chiamato a rifiutare la sua casa più di quanto il bambino, crescendo, rifiuti l'aiuto di sua madre. Ciò che questa appartenenza più vasta comporta è piuttosto il rifiuto delle comodità e della sicurezza dell'utero secolare, è l'ascolto al grido d'aiuto del mondo. Ovviamente, la mia rispondenza al dolore e alla sofferenza del mondo è proporzionata alle mie energie e alle mie occasioni, limitata, pure, dai miei impegni di lavoro e di famiglia. Vi è una specie di prudenza che è l'ancella della carità e che procede, la mano nella mano, con il riconoscimento dell'umiltà e della fragilità della condizione umana. Vi è anche una specie di gaudio dell'aspetto celebrativo della vita che a lungo andare mi rende più umanamente disponibile verso gli altri, mi fa portatore di vita e di gioia. Se devo amare il mio prossimo come amo me stesso, io devo prima rispettare me stesso, rispettare le condizioni della mia umanità. Un amore nobile e completo di me stesso dovrebbe sempre tendere a dilatare l'io verso le dimensioni piene della mia umanità, le dimensioni piene della mia appartenenza. E' nell'io interiore che mi accorgo di appartenere agli altri e con gli altri; e questa appartenenza, che si estende sempre più all'esterno, è tuttavia ancorata alla mia finitezza e alle condizioni della mia finitezza.

Vi è poco che io possa fare, allora, per affrontare l'immenso disagio della condizione umana come mi si rivela ogni giorno, ogni ora. Visito i malati di un grande ospedale ma sono ben pochi coloro che ho il tempo e l'energia di visitare; anche per conso-

lare questi pochi non posso fare molto. Tuttavia è proprio il mio disagio e il mio senso di inutilità che assicurano la mia appartenenza al loro disagio e senso di inutilità. Nel fare il poco che posso, io confermo di appartenere alla condizione umana della sofferenza e della morte. Nel mio fallimento non riesco ad essere migliore dei miei simili ma riesco ad essere uno di loro. Il poco che posso fare, sempre che sia tutto ciò che io possa fare, è nello stesso tempo atto e simbolo (atto simbolico) della mia appartenenza.

Ma il poco che si può fare non è tutto ciò che si possa fare. Oltre il mio operato (gettarne le basi, svilupparlo, organizzarlo e, in casi eccezionali, assimilarlo), c'è la preghiera. Con la preghiera do mente e cuore al travaglio senza voce della condizione umana che dipende dal mondo del disagio umano. Kahlil Gibran ha detto che l'elemento più terribile della vita è un elemento muto. Suppongo che egli intendesse quelle forze oscure, irrazionali e distruttive che sono nella natura e nell'uomo. Ma penso che questo « elemento muto » sia in primo luogo, e più a fondo, la preghiera non detta, il buio che attende invano la parola che riscatta, quella regione di paura inespressa e indistinta e quell'ansietà e solitudine che si trovano alle radici della vita, quella frustrazione dell'essere che sbocca nella violenza: « Dalle profondità io grido verso Te o Signore: Signore, ascolta la mia voce ». Le profondità dalle quali l'uomo grida non sono soltanto le profondità del suo stato peccaminoso e imperfetto, le macchie della sua anima. Vi sono nell'uomo queste profondità ed egli grida da esse. Ma il grido proviene pure dalle profondità interiori che sono il substrato umano, le regioni nebulose poste al di sotto della condizione umana. In queste profondità l'uomo si sente perduto; tuttavia stranamente sa che questo è il suo posto, che questo posto lo ha atteso al varco, che il tempo dell'illusione è passato e che adesso egli si trova di fronte alla realtà di se stesso. Egli si trova al suo posto e la preghiera è il respiro di questo mondo, penoso e soffocante al principio, ma gradualmente, molto gradualmente, sempre più facile e naturale.

L'uomo grida a Dio dal profondo, ma è nel profondo che incontra Dio. Questa è la scoperta definitiva e definitrice dei mistici; l'uomo che vive pregando e nel quale vive la preghiera. La luce si rivela nel buio più profondo, nella nebulosa profondità dell'ignoto, nell'ora silenziosa dell'oscura notte dell'anima. Ma perdiamo di vista la questione se pensiamo che oscurità e profondità siano semplicemente degli stati mistici, o dei simboli escogitati dai mistici per descrivere il loro stato. No, l'oscurità è quella che ci troviamo di fronte quando osserviamo la condizione umana in noi e negli altri; ciò che il mistico descrive è semplicemen-

te l'intensificazione di ciò. E colui che imbocca questa strada, e non torna indietro, anche se è un ateo, è sulla strada della preghiera.

Il viaggio verso la mèta dell'appartenenza finale è la più personale e solitaria delle imprese umane. Tuttavia è allo stesso tempo la più travolgente, la più « ex-statica », poiché è un viaggio verso gli orizzonti più lontani del finito e oltre. E anche quando assorbe tutta l'attività, nel caso di un uomo dedicato interamente alla preghiera, si rivela essere più che mai una vita dedicata agli altri e al compito di costruire la terra. Poiché i vari livelli dell'appartenenza fanno parte di un solo atto esistenziale, l'approfondimento e l'ampliamento del livello dell'appartenenza finale (che è quello rappresentato dalla preghiera) arricchisce ogni altro livello d'appartenenza. L'uomo che prega entra sempre più profondamente nella condizione umana e sa che quell'« acqua viva » che riceve non è soltanto per lui ma per il mondo intero.

Ciò che si rivela nella preghiera non può essere espresso con parole. Lo possiamo chiamare Dio o l'Ultimo o l'Infinito o la Ragione della nostra esistenza, e tutte queste parole sono più o meno adeguate o anche senza significato. Propenderei per chiamarlo l'Infinito, perché la nostra esplorazione ci ha dimostrato in che modo l'uomo sia condotto, o chiamato, o anche costretto, a spingersi oltre i suoi limiti definiti, come se la cosa finita debba chiudere le sue possibilità al di là del finito. Ma se l'infinito fosse compreso come astratto e senza contorni definiti, allora non sarebbe del tutto calzante come descrizione del « luogo » dell'appartenenza finale dell'uomo. Perché vi è una sola definizione per descrivere questa destinazione: essa è là dove l'uomo si sente finalmente e completamente a casa propria. La destinazione finale dell'uomo, il posto della sua appartenenza finale, deve avere qualità familiari.

E' strano che ci sia difficile pensare alla familiarità di Dio. Noi siamo arrivati a vederlo quasi esclusivamente in termini di origine e signoria: il creatore, l'architetto dell'universo, il governatore del mondo, il padre, l'essere al quale l'uomo appartiene come sua proprietà. Se tuttavia guardiamo attentamente nel fondo della nostra esistenza troviamo subito quell'essere che ci chiama dall'interno e al di là del travaglio e del « pathos » della vita, l'Essere misterioso. Egli è il fondamento del mistero dell'esistere e, allo stesso tempo, un essere intimo e personale, i cui lineamenti sono come quelli della madre per il figlio; non tanto, cioè, di qualcuno a cui apparteniamo quanto di qualcuno che appartiene a noi, o, meglio, qualcuno a cui apparteniamo perché ci appartiene. Qui i due poli dell'appartenenza coincidono: è perché apparteniamo interamente a lui che egli appartiene

a noi. Ciò che ombreggia la culla del nostro essere è la faccia materna di Dio. E' la donna che ci crea la casa, la fragile e problematica casa del nostro cammino temporale nella vita; ed è soltanto attraverso questa formula che possiamo ottenere la percezione della casa come la nostra destinazione finale, luogo della nostra appartenenza finale. E' la « donna » che trasmette la familiarità di Dio come l'uomo è mediatore per suo potere originale. I due sono uno, tuttavia è soltanto separando i due nel pensiero che possiamo arrivare a una debole concezione delle ricchezze dell'uno.

In questa esplorazione della nostra appartenenza finale siamo nel mondo del cuore e delle sue aspirazioni. « Il cuore è meraviglioso, certamente », dice la giovane donna che si sveglia all'amore nel « Playboy of the Western World » di Synge. Il cuore è in sé meraviglioso, tuttavia spetta alla mente dell'uomo esplorare le meraviglie del cuore umano e affermarne la realtà in esso riflessa per quanto debolmente e frammentariamente. Noi guardiamo un lago e vediamo il cielo, e la notte ci rivela milioni di stelle. Se vedessimo soltanto il lago dovremmo ancora assicurarci che c'è un cielo con una infinità di stelle. Ogni realtà è un riflesso della Realtà. E' soltanto nella Realtà, unica, completa e ultima che la mente si sente a casa. Soltanto pensare che non sia l'ultima realtà, o che l'ultima realtà sia incompleta, è sufficiente per fare inaridire ogni pensiero alla sua sorgente, perché niente di meno della Realtà può muovere la mente alla più semplice affermazione della realtà. Così, il viaggio della mente e il viaggio del cuore sono una cosa sola verso la loro destinazione finale: l'Essere da cui vengono tutti gli esseri, il Cuore a cui tutti i cuori appartengono.

(Traduzione dall'Inglese di F. Garrone)

La Mediatrice: la dottrina comune sino alla fine del terzo secolo

FRANCESCO SPEDALIERI

Prima, durante e dopo il secondo concilio Vaticano, non pochi autori cedendo alla tentazione di un falso irenismo hanno messo in discussione la cooperazione immediata di Maria nell'opera di salvezza. Così, nell'imminenza dell'approvazione del capitolo ottavo della « Lumen gentium », il Laurentin, in un lungo studio pubblicato dal bollettino olandese « D.O.C. », dichiarava come la libertà di espressione dei cattolici e ragioni ecumeniche esigessero che la costituzione conciliare parlasse solo della presenza di Maria in seno al Corpo mistico, senza accennare alla sua mediazione universale (1). In piena assemblea conciliare il cardinale Bea, pur dicendosi personalmente convinto della realtà della mediazione universale di Maria, adduceva come giustificazione del suo voto negativo all'inserzione del privilegio mariano nella costituzione « Lumen gentium » soltanto l'ecumenismo (2). Recentemente sulla « Civiltà cattolica », Galot, sebbene ammetta che la maternità divina « ha legato Cristo a Maria Vergine, in una unione indissolubile che è continuata nell'opera di redenzione, e continua nella Chiesa », tuttavia respinge il titolo di « mediatrice » (3) e,

(1) Cfr. « La Documentation Catholique » 1964, p. 1255, n. 2-3.

(2) « Ivi », p. 1247, in nota.

(3) J. Galot, « Presenza di Maria nella vita cristiana » in « La Civiltà Cattolica », 1972 vol. IV, p. 23: « L'incarnazione ha legato Cristo a Maria Vergine, in una unione indissolubile che è continuata nell'opera redentrice, e continua nella Chiesa. Ora, proprio questa unione indissolubile esige di essere riconosciuta nel culto come nell'insieme della vita cristiana. Ma, allora, che posto si deve dare a Maria? In passato, alcuni avevano concepito la sua funzione sotto il profilo della "mediazione"; Maria era la mediatrice, posta tra Cristo e i cristiani. Per mezzo suo si aveva accesso a Gesù. Questo modo di vedere aveva l'inconveniente di far pensare che Cristo non era immediatamente raggiungibile dai suoi. Invece, il posto attribuito a Maria non deve mai velare Cristo e allontanarlo da noi. Come ha affermato il concilio, il ruolo di Maria è di aiutarci ad aderire più intimamente al Mediatore e al Salvatore ». Dunque il problema, come l'autore riconosce, non è una questione di semplici titoli, suggeriti da sentimentalismi o da una pietà poco illuminata dei fedeli, ma è indissolubilmente legato al culto e all'insieme della vita cristiana. E, poiché titolo e fondamento

riprendendo la tesi, cara al Laurentin, della presenza di Maria, ci parla di cooperazione soltanto mediata e indiretta (4).

Ma il Galot non ha notato, come anche il secondo concilio Vaticano ha ribadito, con l'intera Tradizione, che il mistero di Cristo, perché determinato dall'unione ipostatica della natura umana al Verbo divino, è unico. Perciò nella costituzione dommatica « Lumen gentium » si dichiara che « questo divino mistero di salvezza » [l'incarnazione del Figlio di Dio] « ci è rivelato e si continua nella Chiesa, che il Signore ha costituito quale suo corpo » (5). Si proclama Maria « come vera Madre di Dio e Redentore » (6): « Madre di Cristo e Madre degli uomini, specialmente dei fedeli » (7). E si afferma che « questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunziazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti (8).

Ora, se unico è il mistero di Cristo, e Cristo è da Dio e da Maria, non vi è redenzione né mediazione senza la Vergine Madre: Maria — insegna pertanto la « Lumen gentium » — « ha dato al mondo la Vita stessa, che tutto rinnova » (9).

Certo, come scrive san Paolo, « non vi è che un solo Dio, uno solo anche » [in virtù dell'unione ipostatica] « è il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che per tutti ha dato se stesso quale riscatto » (10). E tuttavia, anche « la beata Vergine, insieme con l'incarnazione del Verbo divino predestinata fino dall'eternità quale Madre di Dio, per disposizione della divina Provvidenza fu su questa terra l'alma Madre del divino Redentore, compagna generosa del tutto eccezionale, e l'umile ancella del Signore » (11). Proprio vero che « ogni salutare influsso della

---

dell'unione indissolubile di Maria con Cristo è la sua maternità divina, l'oratore (« per una visione più chiara e più oggettiva della funzione affidata da Dio a Maria nell'opera della salvezza », « ivi »), non poteva prescindere da essa. Ed invece scrive: « L'eccellenza di Maria supera di molto il piano fisico della maternità [divina]; essa risiede nell'accoglienza della parola divina e nella disponibilità a compiere un'opera divina ... La preoccupazione di sottolineare la grandezza di Maria ha portato ad insistere sui privilegi che le sono propri e che la rendono diversa dal resto dell'università. C'è stata una tendenza a celebrare "le glorie" di Maria ed a fare di lei un essere a parte, troppo lontano dalle condizioni dei cristiani ordinari. La presentazione di Maria ha preso un orientamento opposto al mistero dell'incarnazione; mentre la sua maternità è destinata a manifestare fino a qual punto questo mistero affonda nell'umano, essa è stata aureolata di un nimbo glorioso che tende a renderla estranea all'umanità terrena » (p. 25).

(4) « Ivi », p. 26-27.

(5) « Lumen gentium », c. VIII, n. 52 in « Acta Apostolicae Sedis » 1965, p. 58.

(6) « Ivi », n. 53.

(7) « Ivi », n. 54.

(8) « Ivi », n. 62.

(9) « Ivi », n. 56.

(10) « Ivi », n. 60.

(11) « Ivi », n. 61.

beata Vergine verso gli uomini, non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia (12): ma, come per la santità e la maternità divina della Vergine, anch'esse dipendenti dalla previsione dei meriti di Cristo, ci troviamo davanti allo stesso unico mistero di amore.

Cristo dunque, figlio di Dio e figlio di Maria, redentore e mediatore: e la Vergine, madre di Dio, corredentrice e mediatrice. Tale il significato dell'affermazione conciliare, che cioè Maria « ha dato al mondo la vita stessa, che tutto rinnova »; e pienamente conforme con essa l'insegnamento della Tradizione.

* * *

Già sant' Ignazio, vescovo di Antiochia, per premunire contro il docetismo di alcuni gnostici i fedeli delle Chiese di Efeso, di Tralle e di Smirne, presso i quali era tuttora vivo il ricordo della Vergine, faceva appello alla maternità divina di Maria, affermava che il mistero della vergine Madre era oggetto di clamore ossia predetto nell'Antico Testamento e attestato nel Vangelo, e dichiarava ch'esso per perfezione e trascendenza appartiene allo stesso ordine soprannaturale e divino dell'incarnazione e della redenzione: « Uno solo è il Medico, terreno e insieme celeste, procreato e non fatto, Dio incarnato, soggetto alla morte e Vita vera, e nato da Maria e generato dal Padre, prima nella sofferenza e adesso nella gloria, Gesù Cristo il Signore nostro » (13); e ancora: « Il nostro Dio Gesù Cristo fu concepito e nutrito nel seno di Maria secondo quanto era stato prestabilito da Dio: e cioè dalla stirpe di Davide e per opera dello Spirito Santo. Nacque e s'immolò per rendere con la sua passione salutare il battesimo (14). E al principe di questo mondo rimasero occulti la verginità di Maria e il parto di lei, e ugualmente la morte del Signore: tre misteri, oggetto di clamore, che furono attuati nel silenzio di Dio » (15).

Altrove abbiamo notato come l'espressione « silenzio di Dio » equivale, secondo il santo, a trascendenza, perfezione e anche manifestazione di essere; ed « essere attuato nel silenzio di Dio » è indice, secondo lui, non solo di perfezione, ma anche di carat-

(12) « Ivi », n. 60.

(13) « Lettera alla Chiesa di Efeso », n. XII - ediz. Fr. Funck, « Patres Apostolici », Tubingae 1901, pp. 218-219. Cfr. il nostro studio « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva », vol. I, pp. 133-136.

(14) Secondo la traduzione letterale: « ... e fu battezzato affinché con la sua passione purificasse l'acqua ».

(15) « Ivi », n. XVIII-XIX, pp. 226-229.

tere trascendente e soprannaturale (16). Inoltre si osservi con quale precisione parla dell'unione della natura umana con la natura divina nella Persona dell'unigenito del Padre, e come con la giustapposizione e l'allitterazione dell'originale greco, sopra riportato, pare che sottolinei la maternità divina di Maria. Infine Ignazio annovera come facenti parte dello stesso mistero di salvezza « la verginità di Maria e il parto di lei e ugualmente la morte del Signore »; e, quasi per chiarire ulteriormente il suo pensiero sulla cooperazione immediata della Vergine, aggiunge: « Laonde [a motivo cioè del parto della Vergine] fu sciolta ogni magia, fu spezzato ogni vincolo di perplessità: si dissipò l'ignoranza: l'antico regno [di satana] crollò, poiché Dio era apparso sotto forme umane per realizzare l'ordine novello che è vita eterna. Cominciò allora ad attuarsi il piano preparato nella mente di Dio. Di qui l'origine dello sconvolgimento universale [del regno di satana], perché si stava preparando l'abolizione della morte » (17).

« Uno solo è il Medico », ribadisce contro il sorgere dell'eresia il santo vescovo: « l'Uomo-Dio ». Per il compimento di questo mistero Maria diede il suo libero assenso, e divenne madre di Dio e madre del Redentore: cooperazione, cioè, anche alla redenzione, fondata sulla maternità divina e quindi immediata.

Ancora qualche decennio, e Giustino ci attesta la medesima credenza nella Chiesa di Roma, e ci presenta la Vergine indissolubilmente unita al suo divin Figliuolo nel redimere il mondo. Motivo invero determinante della predestinazione della Vergine (18) e dell'incarnazione e nascita del Figlio di Dio da lei è la « eadem via », che l'apologeta sembra desumere dal capitolo dodicesimo dell'Apocalisse (19) e, senza alcun dubbio, da Genesi III, 15 (20).

Così per spiegare il mistero della salvezza viene per la prima volta proposto l'argomento di ritorsione, bellamente illustrato dall'antitesi Eva - Maria (21). Difatti, come per mezzo di Eva si ebbero l'introduzione del peccato nel mondo e la morte; così all'assenso, prestato con fede viva e con gioia dalla vergine Maria, si deve « Colui, per mezzo del quale Dio annienta il serpente e gli angeli e gli uomini divenuti simili a lui, ma libera dalla morte quanti fanno penitenza delle loro colpe e credono in lui » (22).

---

(16) Cfr. « Lettera alla Chiesa di Efeso », n. XV, « l.c. », p. 225; « Lettera alla Chiesa di Magnesia », n. VIII, « Ivi » p. 237; « Lettera alla Chiesa di Roma », n. III-IX, « Ivi » pag. 257.

(17) « Lettera alla Chiesa di Efeso », n. XIX, « l.c. ».

(18) « Dialogo col giudeo Trifone », n. 127, Migne, « P.G. » t. 6, col. 773-774.

(19) Cfr. il citato nostro studio, vol. II, p. I, pp. 57-59.

(20) « Ivi », e vol. I, pp. 138-142.

(21) Cfr. il nostro studio, « l.c. ».

(22) « Dialogo col giudeo Trifone », n. 100, . l.c. », col. 711-712.

S'introduce Eva, ma per esaltare Maria; gli stessi Patriarchi dicono relazione a Cristo e ricevono le benedizioni perché da essi discende la Vergine (23).

Ora, l'interpretazione di Genesi III, 15 con la dipendenza, molto probabile, dal capitolo dodicesimo dell'Apocalisse; l'argomento di ritorsione con l'antitesi Eva - Maria; e la designazione dell'Antico Testamento con l'appellativo di « economia della Vergine »: tutto ciò rende evidente il pensiero di Giustino sull'unione indissolubile della vergine Madre col Salvatore e sulla sua cooperazione immediata all'opera di salvezza.

Negli ultimi decenni dello stesso secondo secolo, Ireneo riprende e, con la ricapitolazione di tutto in Cristo, ulteriormente perfeziona l'insegnamento del grande apologeta.

Desumendo da san Paolo il principio della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, così ne precisa il significato: « Dunque un solo Dio Padre, come abbiamo mostrato, e un solo Cristo Gesù, Signore nostro, che è presente in tutta l'economia — "veniens per universam dispositionem" —, e ricapitola tutte le cose in se medesimo. Ora, tra le cose esistenti vi è anche l'uomo, creazione di Dio; perciò ricapitola pure l'uomo in se stesso: l'Invisibile divenuto visibile, e l'Incomprensibile fatto comprensibile, e l'Impassibile atto a patire, e il Verbo uomo, ricapitolando tutto in se stesso affinché, come il Verbo di Dio è al di sopra degli esseri celestiali, spirituali e invisibili, così sia al di sopra e in se stesso abbia il primato anche degli esseri visibili e corporali, e dando se stesso quale Capo della Chiesa, tutto nel tempo opportuno tragga a sé ... E' quindi evidente che il Signor nostro, uno solo è permanendo sempre lo stesso — "unus quidem et idem exsistens —, potente e munifico — "dives et multus" —, compì nell'ordine e nel tempo e nell'ora prestabilita e opportuna quanto era stato prestabilito dal Padre. Invero, egli adempie la potente e munifica volontà del Padre — "Diviti enim et multae voluntati Patris deservit", — quale Salvatore di quelli che sono salvati, e come Signore di quanti sono soggetti al suo dominio, e quale Dio degli esseri creati, e Unigenito del Padre, e il Cristo rivelato, e Verbo di Dio incarnato nella pienezza dei tempi, quando era necessario che figlio dell'uomo fosse il Figlio di Dio » (24).

Fedele al principio della trascendenza divina, il vescovo di Lione considera il Figlio quale esecutore della volontà del Padre. Come il Padre, così anche il Verbo di Dio uno solo e sempre lo stesso: ma molteplici le relazioni che il creato dice a lui, come a causa esemplare, a creatore e a salvatore (« unus quidem et

(23) « Ivi », n. 100-101 e n. 119-120, col. 709-712 e col. 751-754.

(24) « Adversus Haereses », l. III, c. 16, n. 6-7. Migne « PG. » t. 7, col. 925-926.

idem exsistens, dives autem et multus »). In questo senso, egli ricapitola in sé le creature invisibili e visibili: e la stessa incarnazione, il diventare Capo della Chiesa, non aggiunge nulla al suo essere divino. Tale secondo lui, è il mistero rivelato di Cristo.

E la salvezza? Il Padre aveva voluto l'uomo labile, affinché fosse salvato dall'uomo spirituale, da Cristo; e poiché il Verbo di Dio come Salvatore preesisteva, era necessario creare l'uomo da salvare. Perciò Luca, narrando la generazione di nostro Signore, che ricapitola in sé l'intero genere umano, ascende sino ad Adamo: e Paolo chiama Adamo « figura » di Colui che doveva venire (25).

Adamo — commenta il santo vescovo — era stato plasmato con terra vergine, ossia non ancora irrorata da piogge né lavorata da mano d'uomo: e il Verbo di Dio volendo compire in sé, con perfetta similitudine, tale ricapitolazione s'incarnava in Maria che era vergine (26). E come tutti siamo soggetti alla morte per la sconfitta di uno solo, così parimenti abbiamo la vita per la vittoria di uno solo; sicché come la morte ottenne il dominio sopra di noi per mezzo di un uomo, così anche noi riportiamo vittoria sulla morte per mezzo di un uomo (27). Ma perché Dio — osserva ancora egli — non prese di nuovo il fango, ma volle la generazione del Salvatore da Maria? Perché non si avesse — così egli risponde — un'altra creazione, e fosse manifesto che si ricapitolava la generazione che si voleva salvare (28).

Rifacendosi, poi, a Genesi III, 15, nota come Dio, maledicendo il serpente nell'Eden, oppose ad Eva e ad Adamo la Vergine e il Figlio di lei. Difatti la colpa di origine era un nodo che si asserviva al peccato, mentre la redenzione è un vincolo che ci lega al Padre; ora perché si sciolga un legame è necessario che le estremità del nastro si ripieghino indietro: Dio ad Eva e ad Adamo oppose Maria e Cristo, perché sciogliendo il primo nodo lo sostituissero e definitivamente ci unissero a lui (29).

Prevaricando Adamo divenne il progenitore dei morti: e il

(25) « Ivi », l. III, c. XXII, n. 3, Migne, « PG. » t. 7, col. 958.

(26) « Ivi », n. 10, col. 954-955.

(27) « Ivi », l. V, c. 21, n. 1, col. 1179; l. III, c. 21, n. 10, col. 954; ecc.

(28) « Ivi, », l. III, c. 21, n. 10, col. 955: « Quare igitur non iterum sumpsit limum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine ».

(29) « Ivi », l. III, c. 22, n. 4, col. 959: « ... quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsum, ut primae conjunctiones [Eva e Adamo] solvantur per secundas [Maria e Cristo], secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem [Eva e Adamo] a secunda colligatione [Maria e Cristo] solvere, secundam vero colligationem [Maria e Cristo] primae solutionis [Eva ed Adamo] habere locum ».

Signore ricapitolando in sé l'intero genere umano lo rigenerò per la vita. Similmente, l'incredulità e la disubbidienza di Eva quando ancora era vergine furono sciolte dalla fede e dall'obbedienza della vergine Maria (30). L'obbedienza di Cristo produsse la giustizia interiore e ridiede la vita a quanti per il peccato di Adamo erano già morti (31); e anche Maria ubbidendo alla voce dell'angelo riparò la colpa di Eva, e fu causa di salvezza per sé e per l'intero genere umano (32): « Invero, se per l'insidia di un angelo Eva si allontanò da Dio e ne trasgredì il precetto, Maria pure ricevette da un angelo l'ambasciata dell'incarnazione del Verbo, e diede il suo assenso. E, poiché l'una aveva disubbidito a Dio, l'altra fu indotta ad obbedire perché la Vergine Maria fosse l'avvocata della vergine Eva. Il genere umano poi, come divenne preda della morte a causa di una vergine, così per mezzo di una vergine fu salvo: e la disubbidienza di Eva ancor vergine fu convenientemente controbilanciata dall'obbedienza della Vergine. Ancora, il peccato di Adamo ebbe la sua riparazione nel sacrificio del Primogenito, e l'astuzia del serpente fu vinta nella semplicità della colomba, rimanendo sciolti quei vincoli che ci tenevano astretti alla morte » (33).

Con la sua disubbidienza Eva indusse Adamo al peccato; entrambi trasmisero alla loro discendenza col peccato la morte, ed Eva fu per sé e per l'intero genere umano causa di morte. Con la sua obbedienza invece la vergine Maria generò Cristo, e fu per sé e per l'intero genere umano causa di salvezza. Così fu vinta l'astuzia del serpente; e la disubbidienza di Eva fu riparata dall'obbedienza di Maria, che ne divenne l'avvocata.

L'altissimo Dio invero, padre di tutti, con l'incarnazione del suo Unigenito rese manifesta la nuova generazione perché ereditassimo la vita. L'uomo dapprima era animale ragionevole ma, quando alla fine dei tempi il Verbo di Dio assunse la natura umana, anch'egli divenne figlio di Dio, affinché come nel primo uomo, in Adamo, tutti siamo morti, così nel secondo uomo, in Cristo, tutti abbiamo la vita. In altri termini quanto Dio a principio disse: « Facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra », si è compiuto alla fine dei tempi (34).

---

(30) « Ivi », n. 3, col. 958-959.

(31) « Ivi », c. 21, n. 10, col. 954-955.

(32) « Ivi », c. 22, n. 4, col. 958-959.

(33) « Ivi », l. V, c. 19, n. 1, col. 1175-1176.

(34) « Ivi », l. V. c. 1, n. 3, col. 1122-1123: « Vani autem et Ebionael ..., neque intelligere volentes quoniam Spiritus anctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est et filius altissimi Dei, Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem: uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. Reprobant itaque hi commistionem vini coe-

La nuova generazione quindi è la generazione dell'Uomo-Dio che ricapitola in sé tutto il genere umano: « Difatti il Signore nato dalla Vergine, "il Primogenito dei morti", accogliendo nel suo seno i Padri che lo precedettero, li rigenerò perché vivessero in Dio, fatto così principio di vita, poiché Adamo fu principio di morte » (35).

E poco prima, rifacendosi alla profezia d'Isaia, Ireneo così aveva precisato il suo pensiero: « Perciò Dio stesso ci diede un segno sin nell'abisso, in alto sino al sommo, che l'uomo [Achaz] non chiese, perché non sperò che una vergine rimanendo tale potesse essere incinta e dare alla luce un figlio, e che questo parto fosse [l'Emmanuele] Dio con noi, e scendesse giù sulla terra a cercare la pecora smarrita, che in realtà era la sua stessa natura [umana], e salisse in alto per offrire e affidare al Padre quell'uomo che era stato ritrovato ed in lui era, quale primizia, risorto: affinché come il capo risuscitò da morte — "resurrexit a mortuis" — così anche il corpo che è di ogni uomo il quale [spiritualmente] vive — "sic et reliquum corpus omnis hominis qui invenitur in vita" —, finito il tempo della sua condanna a motivo della disubbidienza, risorga: corpo risultante da compagini ed intime giunture e dall'apporto [datogli] da Dio, giacché ciascun membro ha nel corpo la propria conveniente struttura. Invero molte sono presso il Padre le sedi, perché molte sono, nel corpo, anche le membra » (36).

Per il mistero, dunque, dell'incarnazione si ha unità tra il Capo e le membra, conformità di vita e comune esaltazione nella gloria. Identità di vita per le molte membra del suo corpo — « reliquum corpus omnis hominis qui invenitur in vita », nota il santo vescovo richiamando Apocalisse XII, 17 (37) — e identità del mistero; ma non identità ontologica ossia uno stesso e unico soggetto (38). Difatti i Padri sono accolti nel seno dell'Uomo-Dio: e il corpo è

---

lestis ..., non contemplantes quoniam, quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem: ut, quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituli omnes vivificemur. Non enim efugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei ».

(35) « Ivi », l. III, c. 22, n. 4, col. 959.

(36) « Ivi », l. III, c. 19, n. 3, col. 941.

(37) Cfr. il citato nostro studio, vol. II, p. I, p. 70.

(38) Nella relazione, tenuta per l'inaugurazione dell'Istituto ecumenico a Gerusalemme (settembre 1971), promosso da Paolo VI, Vitaly Borovoy, ortodosso, considera l'incarnazione del Figlio di Dio come punto di partenza e continuazione dell'intero processo del ricapitolare tutte le cose in Lui; e sostiene la salvezza universale di carattere ontologico. Ma tale non è certamente il pensiero d'Ireneo né degli altri padri, greci, alla cui autorità egli intende appellarsi. Cfr. la traduzione di G. Colombi in « Humanitas » 1973, p. 36 ss.

costituito dalle membra e formato con l'apporto datogli da Dio. Distinzione pertanto di soggetti, ma unione morale « affinché il Verbo uomo sia al di sopra e in se stesso abbia il primato anche degli esseri visibili e corporali, e dando se stesso quale Capo della Chiesa, tutto nel tempo opportuno tragga a sé ». Così, per questa identità del mistero il parto della Vergine da Dio ci fu dato come segno di salvezza: e l'assenso della Vergine Maria alle parole dell'angelo fu per essa e per l'intero genere umano causa di salvezza.

Altrove (39) ci siamo dilungati nel chiarire e comprovare l'insegnamento del vescovo di Lione, ma a proposito di questo influsso materno di Maria giova richiamare l'interpretazione data da Jouassard, la cui autorità certo non è sospetta per i così detti teologi progressisti: « Vi è inclusa inoltre, per chi vuol vedere a fondo, l'idea di maternità spirituale della Vergine per gli uomini, poiché la Vergine è madre di Colui che sant'Ireneo è felice di chiamare il Primogenito nato dalla Vergine: Gesù ha fratelli minori, tutti i membri del suo Corpo; con maggior esattezza essi già sono nati con Lui, giacché secondo le affermazioni dottrinali d'Ireneo quanto Cristo ha fatto o sofferto, in Lui noi l'abbiamo fatto o sofferto. Noi abbiamo sofferto, siamo morti e risuscitati con lui. Il vescovo, non vi è dubbio, assevera che noi siamo nati come Lui, dunque da Maria, a motivo e in seguito del suo "fiat". L'espressione "Primogenito della Vergine", che deve essere ben sua, indica questo... » (40).

Con la ricapitolazione, all'unicità del mistero segue l'unità del corpo di cui Cristo è il capo. Cristo, il primogenito della Vergine (« qui primus ex virgine natus est » [41]), l'Emmanuele nato dalla Vergine (« qui ex virgine est Emmanuel » [42]), con la sua nascita ci ha tutti rigenerati (« ipse initium viventium factus » [43]): e la salvezza da Maria risale sino ad Eva (44). Alla maternità divina si accompagna la maternità spirituale; e Cristo e la Vergine Madre, indissolubilmente legati, costituiscono un vincolo col quale liberano i progenitori e ad essi si sostituiscono (45).

L'Uomo-Dio, il salvatore: e Maria, la madre predestinata; e di questa duplice maternità Maria era consapevole, e ne esultava additando con spirito profetico il novello Israele, la Chiesa: « Per-

(39) « L.c. », vol. I, p. 145 ss. e vol. II, p. I, p. 59 ss.

(40) « La théologie mariale de saint Irénée » in « Immaculée Conception - VII congrès marial national », Lyons 1954, p. 173.

(41) « Adversus Haereses », l. III, c. 18, n. 7, col. 938.

(42) « Ivi », l. III, c. 19, n. 1, col. 938.

(43) « Ivi », l. III, c. 22, n. 4, col. 959.

(44) « Ivi ».

(45) « Ivi », l. V, c. 19, n. 1, col. 1175-1176; l. III, c. 22, n. 4, « l.c. ».

ciò Maria esultava e, vaticinando sulla Chiesa, esclamava: "L'anima mia magnifica il Signore, e il mio spirito ha esultato in Dio mio salvatore. Ricordandosi invero della sua misericordia ha assunto Israele, suo servo: così, come ha parlato ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza in eterno" » (46).

Nell'Apocalisse era detto che « resto della discendenza della Donna » erano « quelli che osservavano i comandamenti di Dio e hanno a cuore la testimonianza di Gesù » (XII, 17); ed Ireneo uditore entusiasta, mentr'era ancora adolescente, di Policarpo, discepolo dell'apostolo Giovanni, ci parla del « resto del corpo », di cui Cristo è il capo e che è costituito da ogni uomo che vive spiritualmente: « reliquum corpus omnis hominis, qui invenitur in vita » (47). E, sebbene Cristo e la Vergine costituiscano un vincolo indissolubile, la maternità spirituale pare che aggiunga, secondo il modo di esprimersi del santo vescovo, alla maternità divina la connotazione dell'unicità del mistero dell'Uomo-Dio, di uno stesso cioè sublime ed unico mistero di amore.

Maternità spirituale, che dice cooperazione diretta e immediata di Maria, per i meriti del suo divin Figlio, in ordine alla redenzione oggettiva e anche soggettiva: « Invero come [l'uomo] può lasciare la generazione di morte se non nella nuova generazione [di Cristo], da Dio mirabilmente e inopinatamente data quale segno di salvezza: rigenerazione che per mezzo della fede è dalla Vergine? » (48).

* * *

Nella prima metà del secolo terzo, Origene sottolinea la cooperazione immediata di Maria nella santificazione del Battista ancora nel seno della madre. Il sacro testo, egli aggiunge, esige questa interpretazione; e Maria ha tale potere da Colui ch'essa concepì, ossia in virtù della sua maternità divina: « Intanto è da osservar-

(46) « Ivi », l. III, c. 10, n. 2, col. 873. Cfr. Il nostro studio già citato, vol. II, p. I, 2° « La maternità spirituale di Maria ... », nota 63, p. 70.

(47) « Ivi », l. III, c. 19, n. 3, col. 941.

(48) « Ivi », l. IV, c. 33, n. 4, col. 1074. Così Ireneo esprimeva la dottrina, ripresa ultimamente dal concilio, di « Maria madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli ». E Paolo VI, promulgando la « Lumen gentium », con la sua autorità suprema dichiarava che il titolo di Maria: « Madre della Chiesa » era il vertice e come il coronamento della costituzione conciliare. Ciò nonostante, nella rivista mariana « La Madonna », n. 2-3, marzo-giugno 1973, il Laurentin, scriveva: « La commissione conciliare poneva Maria come Madre "nella" Chiesa piuttosto che "Madre della" Chiesa. I padri e gli esperti della commissione dottrinale avevano formalmente scartato il titolo di Madre della Chiesa perché era discusso, ambiguo e recente. Paolo VI, chiesto un parere segretissimo in senso contrario, ha voluto superare queste reticenze. Egli proclamò, il 21 novembre, giorno nel quale fu promulgata la costituzione sulla Chiesa, il titolo di Maria Madre della Chiesa ». R. Laurentin, « Maria e la Chiesa », « l.c. », p. 5. Notiamo che dette « reticenze » non erano del concilio, né della commissione dottrinale, ma solo di alcuni esperti, tra cui il Laurentin.

si che Giovanni, quando era ancora rinchiuso nell'utero materno, esultò alla voce del saluto che Maria rivolse ad Elisabetta, ricevendo così questa a sua volta da lui (49), lo Spirito Santo... Infatti la voce del saluto di Maria, quando giunse all'orecchio di Elisabetta, riempì di sé Giovanni; perciò questi esulta e la madre, come per interpretare i sensi del figlio ed ispirata, a gran voce esclama e dice: "Benedetta tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo seno". Adesso sì, che possiamo comprendere e la premura di Maria nell'intraprendere il viaggio tra i monti, e il suo ingresso nella casa di Zaccaria, e il saluto che rivolge ad Elisabetta. Tutto questo invero si è compiuto perché Maria rendesse partecipe di quel potere, che ha (presente) da Colui che concepì (perfetto), Giovanni tuttora nel seno materno, e questi comunicasse alla madre quel carisma di profezia ricevuto ("aoristo") (50).

Non senza motivo abbiamo rilevato nell'ultimo periodo il presente e il perfetto dell'originale greco (51), perché l'unicità del mistero di Cristo, desunta dalle Lettere paoline e che ulteriormente confermava il celebre biblista nella sua ben nota teoria dell'immagine, esige che la vergine Madre dica identità di rapporti materni con quanti sono soccorsi dalla grazia del Figlio (52).

Origene, poi, opina che il Battista, mentre era ancora nel seno materno, miracolosamente godesse, con l'uso delle facoltà intellettive, anche del libero arbitrio. L'intenso gaudio dell'anima (53) e il fatto che Zaccaria, illuminato dallo Spirito Santo, vaticinando gli rivolgesse la parola quando era appena nato, per lui ne sono un valido argomento. Giovanni intuiva — « quasi per experientiae sensum » — ciò che Israele ignorava (54); e rapidamente progrediva nella virtù alla presenza del Salvatore e per la materna sollecitudine di Maria: « Difatti, se per il solo fatto che Maria venne da Elisabetta e la salutò, il bimbo esultò con gaudio ed Elisabetta, piena di Spirito Santo, vaticinando disse quanto è stato scritto nel Vangelo, e in una sola ora si sono succeduti così grandi avvenimenti, ci è lecito arguire i progressi compiuti da Giovanni durante i tre mesi dell'assistenza di Maria ad Elisabetta. Sarebbe, invero, assai disdicevole che solo per un momento il bimbo godes-

(49) Il testo greco è corrotto e inintelligibile: abbiamo perciò preferito quanto è detto nel contesto immediato.

(50) « Commentar. in Evangelium Joannis » t. VI, n. 30. Migne, « PG. » t. 14, col. 285-286.

(51) Si noti inoltre il differente uso dei tempi: per Maria il presente del verbo «avere» per il Battista l'aoristo del verbo « ricevere ».

(52) Cfr. quanto abbiamo detto nel citato nostro studio su « Maria », vol. I, p. 181 ss. e vol. II, p. I, p. 71 ss.

(53) « Hom. IV in Lucam » e « hom. IX », Migne, « PG. » t. 13, col. 1811 e 1822.

(54) « Hom. IV, VII e X in Lucam », « l.c. », col. 1811, 1818, 1825; « Comm. in Joan. », t. I, n. 37 e t. VI, n. 30, Migne, « PG. » t. 14, col. 87 e col. 286-287.

se ed esultasse, ed Elisabetta fosse ripiena di Spirito Santo, senza ricavar poi, né Giovanni e neppure Elisabetta, alcun profitto dalla sollecita presenza della madre del Signore e dello stesso Salvatore, durata tre mesi. Giovanni, dunque, per tre mesi si esercitava e come in uno stadio la Madre santa lo sollecitava: e lo si preparava nell'utero materno affinché, nato quale un prodigio, fosse ancor più mirabilmente nutrito... » (55).

Sollecita quindi e salutare presenza della madre del Signore, che in seguito — afferma Origene — concernerà anche quanti scendono a Cafarnao, che significa « campo di consolazione », ossia i fratelli e i discepoli di Gesù. Solo questi ultimi provengono da Cana, dove era stata chiamata la Madre di Gesù, e pertanto realmente progrediscono nella perfezione. Ad essi viene il Signore con la madre che lo coadiuva — « tales adjuvans, matre sibi etiam adsistente ». E per essi, cioè per i perfetti — « agnituris quidem omnia quaecumque agnoscere potest humana natura, dum hic degit » —, è stato scritto: « Ecco io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo » (56).

Nel breve tempo che abbiamo commentato altrove (57), si pone di nuovo in rilievo il salutare influsso della madre del Signore, ma l'Alessandrino già al principio dello stesso « Commentario » sul Vangelo di Giovanni (58) aveva in merito chiarito il suo pensiero.

Parlando dell'intelligenza del quarto Vangelo aveva affermato che nessuno può comprenderlo senza aver poggiato prima il capo sul petto di Gesù, e aver ricevuto da Gesù Maria quale propria madre (« quae etiam ipsius mater fiat »). Invero, è necessario che sia un altro Giovanni e, come per questi, così anche per lui Gesù renda testimonianza: « etiam et iste a Jesu Jesus exsistere ostendatur ». Certo — così egli ragiona — in ogni perfetto vive Cristo; e, giacché in ciascuno di essi vive Cristo, di Giovanni e degli altri è detto a Maria: « Ecco il figlio tuo », Cristo. Il criterio, poi, di questa testimonianza — nota espressamente il ben noto Battista — non è la perfezione, bensì la sua generazione dalla Vergine. Poiché Gesù non disse alla Madre: Anche questi è tuo figlio, ma « Ecco tuo figlio », come per dire: Ecco questi è Gesù che tu hai generato — ...« dicitque Jesus matri: "Ecce filius tuus", et non: Ecce etiam hic est filius tuus; perinde ac si dixisset: Ecce hic est Jesus quem genuisti ».

Se non erriamo, unico identico mistero (e pertanto identità dei rapporti materni di Maria) che in seguito, nello stesso « Com-

(55) « Hom. IX in Lucam », « l.c. », col. 1822.
(56) « Comm. in Joan. », t. X, n. 6 e 7, « l.c., col. 319 ».
(57) « L.c. », vol. I, p. 183-184; vol. II, p. I, p. 80 ss.
(58) « Comm. in Joan. », t. I, n. 6, « l.c. », col. 31.

mentario », egli estende alla Chiesa, detta dall'apostolo « Corpo di Cristo » e di cui noi siamo membra.

Gesù, discutendo coi giudei, aveva invitato i suoi nemici a distruggere il tempio, ch'egli avrebbe riedificato in tre giorni; e l'Evangelista soggiunge ch'egli parlava del proprio corpo, nato dalla Vergine. Ma, poiché anche noi siamo membra del corpo di Cristo e con Cristo l'intero corpo dei santi di Cristo è stato sconfitto in croce, Gesù alludeva alla risurrezione di questo vero e più completo corpo di Cristo? La risposta affermativa arride al grande apologeta, che alla difficoltà come la Chiesa — il corpo di cui noi siamo membra — possa essere detta in senso proprio « tempio di Dio », risponde argutamente in questi termini: « ... come quel tempio [il corpo che il Figlio di Dio assunse dalla Vergine] aveva la gloria di Dio abitante in sé, così il Primogenito di ogni creatura, Immagine e gloria di Dio, in quanto ha come compimento (59) il Corpo o la Chiesa è detto con proprietà tempio di Dio » (60).

La venuta del Salvatore — dirà perciò ai catecumeni — ci rende saldi nella fede, poiché siamo nella via, in Colui cioè che ha detto: « Io sono la via ». Divino invero, e misterioso è quanto è stato scritto di Lui, precisamente: e la nascita e il perfezionamento e la potenza e la passione e la risurrezione di Lui, che non soltanto allora, ma anche adesso si compiono in noi. Seguite dunque, o catecumeni, Gesù che passa: Egli vi invita alla salvezza, vi rende membri della Chiesa, ora sulla terra e, se ve ne renderete degni con le buone opere, nella Chiesa di quanti ci hanno preceduti e i cui nomi sono scritti in cielo.

« O beata Colei — così, con commovente perorazione, Origene conchiude la bella omelia — che ha creduto, giacché tutto questo che le è stato detto dal Signore avrà compimento. Di tutto questo anche la beata Maria glorifica il Signore Gesù — Beata quae credidit, quia erit perfectio his quae dicta sunt ei a Domino. Super quibus et beata Maria magnificat Dominum Jesum » (61).

Così l'Alessandrino ci attesta la mediazione universale di Maria come oggetto di comune credenza, predicata pure ai catecumeni e richiesta dall'unicità del mistero di Cristo. E il « sub tuum praesidium », che alla fine dello stesso secolo bellamente esprimeva la pietà mariana della Chiesa di Egitto (62), sembra riprodurre i pensieri e i sentimenti della sua anima ardente.

* * *

(59) In quanto cioè Capo della Chiesa.

(60) « Ivi », t. X, n. 23, col. 379-382.

(61) « In Lucam », « hom. » VIII, « l.c. » col. 1819.

(62) Cfr. il nostro studio su « Maria », vol. I, pag. 198 ss.

Il Figlio di Dio (scrive Tertulliano), l'autore della nostra rigenerazione, l'Emmanuele, Iddio con noi, deve nascere in un modo nuovo e prodigioso, ossia dalla Vergine. Tale invero era il segno dato da Dio per bocca del profeta Isaia: « Ecco la Vergine concepirà nel suo seno e darà alla luce un figlio ». E Dio si è fatto uomo, ed ha assunto senza generazione naturale la nostra natura umana affinché escluso il peccato antico con una nuova generazione, cioè spiritualmente, purificata la rinnovasse (63). E, concludendo il suo ragionamento, così si esprime: « Qual è il significato del "nascere nel Cristo" dalla Vergine è manifesto: soltanto questo cioè, ch'egli è nato dalla Vergine, secondo quanto abbiamo spiegato; e perché vergine fosse la nostra rigenerazione, spiritualmente santificata da ogni sozzura e iniquità per mezzo di Cristo, il quale è vergine anche riguardo al corpo, perché nato dalla carne della Vergine » (64).

Dunque pure noi in Cristo e con Cristo siamo dalla Vergine. Ecco quanto, secondo l'apologeta africano, era stato predetto da Dio.

Come altrove abbiamo dimostrato (65) il riferimento a Genesi III, 15 non si può negare; e una manifesta conferma si ha nell'antitesi Eva - Maria, ch'egli adduce come prova dell'avveramento della predizione divina: « Difatti, Eva mentr'era ancora vergine aveva accolto la parola, che fu causa di morte: era perciò necessario che il Verbo di Dio, fonte di vita, fosse introdotto nella Vergine, affinché ciò che per mezzo della donna era andato in rovina, fosse salvo per mezzo della donna. Eva aveva creduto al serpente: Maria credette a Gabriele. Quella perciò prestando ascolto: questa credendo ne cancellò il peccato. Ma Eva non generò per l'ascolto alla parola del demonio: sì, concepì! D'allora infatti, la parola del diavolo le fu causa perché partorisse nel disprezzo e nei dolori. Infine, diede alla luce un diavolo fratricida. Maria invece generò Colui che un giorno avrebbe salvato Israele, fratello di sangue, suo uccisore. Perciò Dio introdusse nel seno di Maria il suo proprio Verbo, il buon fratello, per cancellare il ricordo del cattivo fratello » (66).

Tertulliano non solo commenta l'argomento di ritorsione, suggerito da Genesi III, 15, ma addita nel Verbo, introdotto da Dio nel seno della Vergine, « il buon fratello » che cancella il ricordo del cattivo fratello, mette in rilievo altresì la maternità spirituale di Maria. La rigenerazione, infatti, si ha con la rina-

(63) « De carne Christi », c. 17. Migne, « P.L. » t. 2, col. 827.

(64) « Ivi », c. 20, col. 32.

(65) Cfr. il già citato nostro studio, vol. I, pag. 231-236.

(66) « De carne Christi », « l.c. », col. 827-828.

scita dell'uomo in Dio: « La rinascita si ha, quando l'uomo nasce in Dio; nel quale uomo Dio è nato avendo assunto la carne del protoplasto senza la generazione naturale, affinché escluso il peccato antico con una nuova generazione, cioè spiritualmente, purificata la rinnovasse » (67).

Pure san Cipriano, riportando la profezia d'Isaia come segno datoci da Dio per la nascita del Salvatore, si rifà a Genesi III, 15 e col darne l'interpretazione cristologica e mariologica conferma il dire del Maestro (68), e ci attesta la comune credenza nella cooperazione immediata di Maria all'opera di salvezza.

Infine, nella Chiesa di Roma, Ippolito così interpella la madre del Salvatore: « Dimmi, o beata Maria, che cosa avevi concepito nell'utero, e che cosa portavi nel seno verginale? Proprio, era il Verbo di Dio primogenito che in te scendeva dal cielo, e l'Uomo primogenito che si formava nel tuo utero, perché fosse manifesto che il primogenito Verbo di Dio è anche l'Uomo primogenito » (69).

Come il Padre, comunicando al Figlio ogni potere sul creato, lo rivelò quale suo primogenito, uguale e procedente da Lui; così l'Uomo-Dio con la ricapitolazione fatta nel seno della Madre ci è stato rivelato come « il primogenito della vergine » (70). E il Verbo di Dio dalla santa Vergine assunse la natura umana; e, quasi lana, con amor di Sposo, sul patibolo della croce finì, per così dire, di tessere la veste per sé: unendo cioè il nostro corpo mortale alla sua virtù divina, e il corruttibile all'Incorruttibile, il debole al Forte, operò la salvezza dell'uomo che era perduto (71).

A motivo di questa unione indissolubile del primogenito Verbo di Dio con la natura umana, tutti i giusti sono chiamati a formare in Cristo un solo uomo celestiale e perfetto (72). E Giovanni, mentr'era ancora nel seno di Elisabetta, adempì l'ufficio di precursore per indicare ai nati da donna che proprio per essi avrebbe avuto luogo la nuova nascita (cioè di Cristo) per mezzo dello Spirito Santo e della Vergine (73).

Con tali concetti Ippolito riprende ed evolve la dottrina di « primogenitus ex Virgine », propria d'Ireneo (74); e così descrive

(67) « Ivi », col. 827.

(68) « Testimoniorum libri tres adversus Judaeos », I, II, c. 4, Migne, « PL. » t. 4, col. 732-733. La dipendenza di san Cipriano da Tertulliano è messa in evidenza anche da san Girolamo (De viris illustribus, n. 67).

(69) « Sermo in Elcanam et Annam », Migne, « PG. » t. 10, col. 863-864.

(70) « In Danielem », frammenti c. VII, vers. 13, « l.c. », col. 683-684.

(71) « De Christo et Antichristo », n. IV, « l.c. », col. 731-732.

(72) « De Christo et Antichristo », n. 3, l.c. », col. 372.

(73) « Ivi », n. 44-45, col. 764.

(74) Cfr. G. Jouassard, « Le premier né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hyppolite », in « Revue de Sciences Religieuses » 1932, pp. 509-532; anno 1933, pp. 25-37

la ricapitolazione operata da Cristo nel seno della Vergine: « Colui che liberò dal profondo dell'averno l'uomo, il quale in origine formato dalla terra era perito, e restava avvinto da legami di morte: Colui che scese dall'alto e dall'imo innalzò l'uomo in alto: l'Evangelista dei morti e il Redentore delle anime e la risurrezione dei corpi dal sepolcro: Questi soccorse l'uomo vinto [rendendosi] identico a lui nella natura [assunta], il Verbo primogenito visitò nella Vergine il progenitore Adamo, l'Immateriale rintracciò nell'utero [della Vergine] l'uomo terreno, il Sempiterno, l'uomo morto a motivo della disubbidienza, il Celeste chiamò in alto chi giaceva sulla terra, il Signore [letteralmente, "Nobile"] volle rendere libero con la propria obbedienza lo schiavo. Questi rese invincibile l'uomo, che era stato ridotto in polvere ed era divenuto pasto del serpente e, avendolo appeso sul legno, lo proclamò signore di chi vinceva: e così per mezzo del legno trionfa » (75).

Si comprende, dunque, la venerazione del santo per la Vergine Madre, ch'egli proclama « Arca della nuova Alleanza », rilucente di oro purissimo con dentro il Verbo e al di fuori lo Spirito Santo (76).

* * *

Sino alla fine del terzo secolo, sia in Oriente che in Occidente, poche ma chiare e costanti sono le testimonianze rimasteci sull'unione della vergine Madre col suo divin Figlio nell'opera di salvezza. La comune credenza poggia su fondamenti biblici, quale l'argomento di ritorsione, Genesi III, 15, e la ricapitolazione operante da Cristo; e nel pensiero dei padri, Betlemme non è davvero disgiunta dal Calvario. Come recentemente, ai padri del concilio, Maria appariva ed era venerata come « l'alma madre del divino Redentore », madre, cioè, « di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli » e, diciamo pure la parola che riassume e bellamente esprime la comune credenza, la Mediatrice.

(75) « Sermo in magnum Canticum », framm. VII, « l.c. », col. 865.
(76) « In Danielem », n. VI, « l.c. », col. 648.

NOTE

VOLTAIRE: L'ANTI-TEOLOGIA DELLA STORIA

E' il Meinecke a notare il diverso orientamento con cui i medesimi problemi sono trattati in Montesquieu ed in Voltaire:

« Il Voltaire parla più frequentemente dello spirito dei tempi che di quello dei popoli, mentre per Montesquieu è il contrario. Ciò dipende dalla diversità delle loro mire fondamentali. Voltaire vide le cose storiche più nelle dimensioni temporali, poiché gli fu più a cuore seguire le sorti dei suoi ideali razionali, le loro battaglie, sconfitte, vittorie attraverso i tempi. In questo senso, e solo in questo senso, si potrebbe dire che il Voltaire ha pensato e visto storicamente più che il Montesquieu, il quale sentì le cose nella loro dimensione spaziale, come distribuite su di un'ampia superficie; poiché egli voleva trarre da esse delle dottrine utili allo stato e dalla storia un sistema politico » (1).

Non è un caso che il Voltaire abbia sentito profondamente il fascino del Bossuet (« L'illustre Bossuet qui dans son *Discours sur l'histoire universelle* en a saisi le véritable esprit » [2] sino al punto di concepire il suo *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* come la continuazione dell'opera del vescovo di Meaux. Il Bossuet aveva chiuso la terza parte del *Discours* con Carlo Magno. Voltaire riprende di lì la sua storia e la ferma a Luigi XIII: il suo *Siècle* ha già offerto quanto ancora mancava alla completezza cronologica. Il Kaegi (3), nel suo saggio su *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia,* ha sottolineato il significato di questa ideale continuazione dell'*Essai* con il *Discours* nell'intenzione di Voltaire: questi avrebbe, così, riconosciuto una parentela tra la visione teologica della storia e la « philosophie de l'histoire ».

Era la teologia della storia che aveva sino ad allora offerto il solo criterio razionale d'interpretazione degli avvenimenti umani, in modo tale da spiegare la successione dei tempi e dei popoli, consentendo quindi di parlare di una « storia universale ». Il Voltaire respingeva in Bossuet quel criterio (« il parait avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive »), ma non la necessità di un criterio universale di giudizio.

Ecco come Voltaire enuncia lo scopo del suo *Essai:*

« L'objet était l'histoire de l'esprit humain, et non pas le détail des faits presque toujours defigurés: il ne s'agissait pas de rechercher, par exemple, de quelle famille

(1) Meinecke, *Origini dello storicismo,* Firenze 1954, p. 12.

(2) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* Garnier, vol. I, p. 196.

(3) W. Kaegi, *Meditazioni storiche,* Bari, 1960, p. 220.

était le seigneur de Puiset, ou le seigneur de Montlhéry, qui firent la guerre à des rois de France; mais de voir par quels degrés on est parvenu de la rusticité barbare de ces temps à la politesse de la notre » (4).

La storia europea era così esposta come il cammino ascendente da una condizione umana dominata dalla « rusticità » ad un'epoca propriamente civile.

La storia appariva allora come il lento emergere della verità dal tenebroso mondo che il Voltaire chiamava dell'opinione. L'opinione era il mito, il pregiudizio, l'errore. Il Medioevo era il classico regno di queste dimensioni fittizie, di questo possesso della realtà da parte dell'illusione:

« Les rois d'Allemagne, depuis Othon I, pensèrent avoir un droit incontestable sur tous les Etats possédés par les empereurs romains, et ils regardèrent tous les autres souverains comme les usurpateurs de leur provinces du royaume de Minorque au royaume de France, il n'est aucune souveraineté dans l'Europe catholique dont les papes n'aient disposé, ou réellement par des séditions, ou en idée par des simples bulles... C'est donc l'histoire de l'opinion qu'il fallut écrire: et par là ce chaos d'événements, de factions, de révolutions et de crimes devenait digne d'être présenté aux regards des sages » (5).

Il regno dell'opinione era anche il regno del dominio e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo: l'opinione appare già come « ideologia », cioè come strumento di governo arbitrario e sfruttatore. Liberandosi dell'« opinione », l'uomo si libera anche dell'ingiustizia:

« On voit dans l'histoire ainsi conçue les erreurs et les prejugés se succeder tour à tour, et chasser la vérité et la raison. On voit les habiles et les heureux enchainer les imbéciles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux-mêmes les jouets de la fortune ainsi que les esclaves de ceux qu'ils gouvernent » (6).

Il dominio dell'opinione, cioè di una tesi senza fondamento nella realtà offerta dall'esperienza, rendeva l'uomo schiavo della natura e schiavo degli altri uomini.

L'orizzonte di Voltaire si allargava notevolmente rispetto a quello di Machiavelli (7). La « fortuna » non era più una potenza cieca e irrazionale, che l'uomo poteva combattere e sconfiggere, ma mai vincere definitivamente: la fortuna, cioè il peso dell'irrazionalità nella vita, era il semplice effetto del pregiudizio dell'uomo, della sua fuga dalla verità dell'esperienza, della sua tendenza a crearsi un universo mitico. La fortuna era una semplice estrapolazione dell'umano. Dunque, la fortuna era vincibile: con essa cadeva quel cedimento alla violenza ed alla frode, quell'accettazione dell'animalità, che era in Machiavelli il prezzo che l'uomo doveva pagare allo scopo di farla servire alla volontà umana. La ragione in se stessa, rimanendo fedele solo a se stessa, senza doversi degradare, poteva

(4) *Essai*, vol. 2, p. 904.

(5) *Essai*, vol. 2, p. 905.

(6) *Idem*, p. 906.

(7) Cfr. Domenico Petri, *L'antropologia di Machiavelli*, in « Renovatio », ottobre-dicembre 1971, pp. 539-561.

dominare il mondo. Il senso stesso del regno dell'« opinione » è di preparare l'uomo a riconoscere la via della ragione e della civiltà:

« Enfin les hommes s'eclairent un peu par ce tableau de leurs malheurs et de leurs sottises. Les sociétés parviennent avec le temps a rectifier leurs idées; les hommes apprennent à penser » (8).

Appariva con ciò un nuovo schema di storia universale: quello della storia dell'incivilimento umano, come di un abbandono delle forme mitiche di conoscenza, non fondate sull'esperienza e sulla ragione, e di accettazione invece del valore risolutivo dell'una e dell'altra. Tuttavia Voltaire non era giunto ancora ad una visione storicistica integrale e coerente. La storia gli appariva piuttosto un ciclo alternativo di periodi creativi e di decadenze, come un interminabile deserto, con solo quattro oasi, quattro secoli di luce: quello dello splendore di Atene e della gloria macedone, quello di Cesare e di Augusto, quello della Firenze medicea del quattrocento ed infine il secolo di Luigi XIV.

Il pensiero volterriano porta il dualismo di Machiavelli ad una più alta prospettiva, includendo nella stessa natura umana le cause del progresso come quelle della decadenza. Tuttavia, il dualismo risorge pieno come dialettica tra verità ed opinione, tra pensiero razionale e pensiero mitico, tra libertà e dispotismo. E' un dualismo onnitemporale che non conosce soste né alternative.

Per questa ragione Voltaire non è ancora in grado di tentare quell'integrale immanentizzazione dello schema cristiano della storia universale compiuto poi da Hegel. Voltaire non rappresenta la formulazione coerente ed organica dell'anti-teologia della storia: tuttavia si può dire che egli trovi esattamente i punti su cui occorre far leva per rovesciare la teologia cristiana della storia, i « punti deboli » che essa offre, sia per la sua stessa qualità intellettuale sia per la formulazione data storicamente.

Egli determina, così, l'immagine fondamentale che l'anti-teologia cristiana deve assumere per sembrare razionalmente vittoriosa: se Hegel raggiunge una forma filosofica più compiuta ed organica, il « contenuto » fondamentale della rappresentazione dell'anti-teologia della storia, nel suo concreto manifestarsi in giudizi ed interpretazioni storiche, è soprattutto opera di Voltaire.

* * *

Con il *Discours* del Bossuet si ha, propriamente, una « histoire tirée de l'Ecriture Sainte ». La Bibbia viene usata come unica fonte storica, come unico punto di riferimento cronologico: al dato biblico si affiancano le altre fonti, in particolare Erodoto, che è praticamente l'unica fonte di Bossuet per i popoli non ebrei, salvo i greci ed i romani. Il *Discours* è una storia universale, non una teologia della storia: e la teologia che vi è implicita fa notare sensibilmente la traccia che l'umanesimo, anche nella versione moderata che è stata accettata dalla compagnia di Gesù, ha lasciato sull'architettura classica della teologia della storia.

(8) *Essai*, vol. II, p. 906.

La teologia della storia rifiutava una distinzione tra storia sacra e storia profana. Tutto il succedersi delle società umane era incluso nelle due grandi città spirituali e morali a configurazione etica. Citando Cicerone (« sine summa iustitia non posse regi rempublicam »), Agostino aveva voluto affermare l'unità del criterio di condotta umano. Per questo egli aveva visto i giusti anche fuori dell'Antico Testamento, purché in essi fosse chiaro e manifesto l'amore di Dio: e se egli aveva escluso questa possibilità dopo Cristo, era perché riteneva la verità cristiana ormai proposta a tutto il mondo. La concreta immagine storica aveva bloccato qui il naturale corso di un problema, per la cui soluzione erano già stati posti, sia pure in modo non ancora del tutto chiaro, i princìpi. Ma se una cosa non faceva dubbio era che l'etica era uguale per Israele come per tutti i popoli, che l'imperativo dell'« amor Dei usque ad contemptum sui » era rivolto a tutti gli uomini, non solo soggettivamente presi, ma anche in quanto società.

Uno dei princìpi fondamentali della teologia della storia è proprio quello così enunciato da Agostino: « Non aliunde beata civitas unde homo ». E' dunque la conoscenza di Dio e della sua legge che rende felici i popoli. Ma, Bossuet spiega le cause del successo storico dei popoli egemoni con delle condizioni ambientali o con tecniche politiche ed educative. Gli egiziani,

« cette nation grave et serieuse, connut d'abord la vraie fin de la politique, qui est de rendre la vie commode et le peuple hereux. La température toujours uniforme du pays y faisait les esprits solides et constants. Comme la vertu est le fondement de la société, ils l'ont soigneusement cultivée » (9).

Il segreto della loro pedagogia erano la « frugalité et les exercices ». Anche Mosé

« fut instruit dans la sagesse des Egyptiens: c'est par là qu'il a commencé "à être puissant en paroles et oeuvres" (Act. VII, 22). La vraie sagesse se sert de tout et Dieu ne veut pas que ceux qu'il inspire négligent les moyens humains, qui viennent aussi de lui à leur manière » (10).

Esiste una storia profana che non vale per la storia della città di Dio, ma solo per quella dei mezzi umani. Al suo vertice sta la sapienza politica:

« Les Perses ne sont pas arrivés à la connaissance parfaite de cette sagesse qui apprend à bien gouverner... Ils ne surent jamais trouver ce bel art, depuis si pratiqué par les Romains, d'unir toutes les parties d'un grand état et d'en faire un tout parfait » (11).

Gli egiziani, che invece avevano conosciuto questa arte politica, questa sapienza di governo, l'avevano insegnata ai greci:

Les Grecs, naturellement plein d'esprit et de courage, avaient été cultivés de bonne heure par des rois et des colonies venues d'Egypte qui avaient repandu partout cette excellente politique des Egyptiens » (12).

(9) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, p. III, c. 2.
(10) *Idem*, p. III, c. 3.
(11) *Idem*, p. III, c. 4.
(12) *Idem*, p. III, c. 5.

Così i greci avevano imparato « à se laisser former par les lois pour le bien public » (13). Ai romani, invece, era la stessa natura che aveva insegnato questa « excellente politique »:

« Le fond d'un Romain, pour ainsi parler, était l'amour de sa liberté et de sa patrie... la liberté était donc un trésor qu'ils préféraient à toutes les richesses de l'univers ».

Infine, Bossuet enuncia sinteticamente la massima fondamentale di tale politica:

« Qui peut mettre dans l'esprit des peuples la gloire, la patience dans les travaux, la grandeur de la nation et l'amour de la patrie, peut se vanter d'avoir trouvé la constitution d'état la plus propre à produire des grands hommes: c'est sans doute les grands hommes qui font la force d'empire. La nature ne manque pas de faire naître dans tous les pays des esprits et des courages élevés: mais il faut lui aider à les former: ce qui les forme et les achève, ce sont des sentiments forts et de nobles impressions. Qu'est-ce qui rend notre noblesse si fière dans les combats, et si haute dans les entreprises? C'est l'opinion reçue de l'enfance et établie dans le sentiment unanime de la nation, qu'un gentilhomme sans coeur se dégrade lui-même et n'est plus digne de voir le jour » (14).

Per far notare la differenza che esiste tra la classica teologia della storia e il *Discours* basta ricordare la netta affermazione di Agostino, che sta alla base del suo giudizio su Roma: « tam turpiter servire virtutes humanae gloriae quam corporis voluptati ».

La teologia della storia del Bossuet stabilisce, dunque, una diversità di criterio nell'ordine cristiano ed in quello civile, divide la storia in sacra e profana. Mentre i tempi sollecitavano l'esplicitazione dei principi della teologia della storia, posti con maturata pienezza da Tommaso d'Aquino di là dal fascino delle concrete immagini storiche proprie dei vari tempi e delle varie congiunture, Bossuet toglieva valore universale a quei princìpi, determinando altri criteri per la guida delle società che non quelli che presiedevano all'ordine cristiano. Con ciò Bossuet accettava l'idea di una scienza politica, di una precettistica, immanente all'ordine politico e capace di dargli forza e stabilità: egli accettava, in ultima analisi, Machiavelli, pur senza intendere formalmente il significato della scelta teorica che così compiva. Le depurate ragion di stato dei trattatisti del seicento erano tributarie dell'opera del segretario fiorentino. Bossuet non poteva ricostruire l'unità della sua visione, dopo questa concessione alla nuova cultura, che stabilendo un rapporto di strumentalità della storia profana verso la storia sacra:

« Ces empires ont par la plupart un lien nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier ce peuple, des Perses pour le rétablir, d'Alexandre et de ses premiers successeurs pour le proteger: d'Antiochus l'illustre et de ses successeurs pour l'exercer: des Romains pour soutenir sa liberté contre les rois de Syrie, qui ne songeaient qu'à le détruire » (15).

Ne veniva così una storia a due piani, regolata da due diversi criteri, in cui l'ordinamento della storia umana al fine soprannaturale si poneva

(13) *Idem*, p. III, c. 6.
(14) *Idem*, c. 6.
(15) *Idem*, c. 1.

come strumentalismo dell'ordine civile a quello ecclesiastico, della storia « naturale » a quella cristiana. Mancava quella capacità di ricondurre tutto alla semplice unità di un principio che tutto potesse omogeneamente comprendere e giudicare proprio della teologia cristiana della storia. Così Voltaire poteva erigersi contro Bossuet, visto quale l'ultima e più aggiornata espressione della teologia della storia, a difensore dell'unità del giudizio storico:

« Il parait avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive; que si Dieu donna l'empire de l'Asie aux Babyloniens, ce fut pour punir les Juifs: si Dieu fit régner Cyrus, ce fut pour les venger; si Dieu envoya les Romains, ce fut encore pour châtier les Juifs. Cela peut être; mais les grandeurs de Cyrus et des Romains ont encore d'autres causes; et Bossuet même ne les a point omises en parlant de l'esprit des nations » (16).

Così Voltaire coglie le due debolezze della teologia della storia di Bossuet: il dualismo dei criteri e lo strumentalismo della storia del mondo alla storia di Israele. Le categorie classiche erano state rese astratte e grossolane dal Bossuet: e Voltaire poteva così trarne pienamente partito, sia come concessioni (« les autres causes... ») che come opportunità critiche.

La distinzione tra storia sacra e storia profana era un corrente espediente già in Machiavelli: ma in lui, come in Voltaire ed in genere negli scrittori illuministi, aveva solamente un significato di espediente, per evitare i danni di un attacco frontale alla Chiesa costituita, pur usando dei propri criteri immanentisti nel campo della storia. In Voltaire, « historique » significa semplicemente un modo di ragionare sui fatti storici che esclude l'intervento divino. Bossuet aveva accettato di fatto questo modo di impostare il problema senza vedere che ciò significava, per principio, cedere il campo della teologia della storia al nemico.

Del resto le posizioni del Bossuet si situano in un quadro di generale dissoluzione della teologia della storia: basta pensare al modo in cui questo problema appare in Pascal:

« Il y a sans doute des lois naturelles: mais cette belle raison corrompue a tout corrompu: nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus artis est. Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiis, sic nunc legimus » (17).

In Pascal la fede costruiva il suo edificio sulle rovine della filosofia ed il cristianesimo su quelle della storia civile. La fede, secondo Pascal, aveva ragione anche perché era evidente che la filosofia era opinione e la politica arbitrio. Su questo ultimo punto, che la politica fosse arbitrio, era d'accordo anche Voltaire: tanto che nelle sue osservazioni su Pascal, mentre ribatte i punti che attaccano la filosofia, non dice nulla su quelli che toccano la politica. Ma questo punto di convergenza con Pascal, per cui la politica è il regno dell'arbitrio, rimane il punto di debolezza della « philosophie de l'histoire » volterriana.

E' proprio questa radicale negazione della filosofia che induce Pascal a riprendere le antiche tesi di Giustino e di Clemente Alessandrino, e a far derivare la sapienza classica dalla rivelazione ebraica. Egli ritiene che

(16) *Essai*, II, p. 196.

(17) *Pensées*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, p. 1.150.

Giuseppe Flavio abbia apportato dimostrazioni probanti delle derivazioni delle dodici tavole decemvirali dal Pentateuco.

Per valutare la differenza tra la teologia della storia e questa posizione, basta vedere come la prima conduca Agostino a liberarsi dalla seconda, e cioè dall'opinione della derivazione di Platone da Mosè che era propria della cultura cristiana del suo tempo:

« Undecumque ille (sc. Plato) ista didicerit, sive praecedentibus eum veterum libris, sive potius quomodo dicit Apostolus, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit: invisibilia enim ipsius, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » (18).

Il testo paolino libera Agostino dall'opinione corrente e lo riporta sul terreno della teologia della storia.

La cultura cristiana post-umanistica offriva così un terreno facile alla critica. Essa poteva mantenere l'unità della visione storica mediante una paradossale riduzione della storia umana alla storia di Israele e della cristianità. La storia dei popoli pre-cristiani e non israelitici veniva spiegata strumentalmente: essi preparavano nozioni intellettuali e cognizioni pratiche (Bossuet su questo punto era più avvertito di Pascal, sino a dare, come si è visto, un pieno valore all'espressione degli Atti su Mosè istruito nella sapienza egiziana), essi proteggevano o punivano il popolo eletto. Egual rapporto veniva stabilito tra Chiesa ed impero romano.

Era paradossale ed incredibile che la tesi della subordinazione della storia alla rivelazione venisse sostenuta dalla cultura cristiana, dopo le grandi esplorazioni geografiche, nella forma della riduzione materiale della storia universale alla storia d'Israele e della cristianità. Questa posizione non era stata quella dell'autentica teologia della storia. Se si vuol trovarne la ragione bisogna tornare alla cultura cristiana dopo il quinto secolo, preoccupata di fare della Bibbia il repertorio universale delle scienze. Ci volle più di un millennio perché questa posizione venisse superata, tanto essa conveniva ad una certa pigrizia intellettuale, ad un semplicismo tranquillo. Da essa scaturiva l'ipotesi della derivazione biblica della sapienza classica, ancora presente in Pascal. Si può dire che il dualismo tra storia sacra e storia profana e lo strumentalismo di Bossuet rappresentavano una versione critica dell'opinione ricevuta.

Questa opinione era stata fatta crollare da Galileo per le scienze fisiche, anche se il principio che questi aveva difeso era quello stabilito da Agostino e da Gerolamo. La Bibbia come repertorio universale di storia e di geografia stava inevitabilmente crollando. Essa veniva posta così sul terreno autentico della teologia. Voltaire non aveva bisogno di provare la teoria copernicana. Bastava che mostrasse un semplice fatto: l'esistenza della Cina e dell'India:

« Il eut été à souhaiter » — fa notare ironicamente — « qu'il (Bossuet) n'eut pas oublié entièrement les anciens peuples de l'Orient, comme les Indiens et les Chinois, qui ont été si considerables avant que les autres nations fussent formées » (19).

(18) Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 12.

(19) *Essai*, II, p. 196.

La Cina e l'India non avevano fornito concetti e scienze al popolo di Dio, non lo avevano né protetto né punito: la loro civiltà nulla doveva ad apporti israelitici o cristiani. Come si poteva sostenere la Bibbia come unica fonte di sapienza o lo strumentalismo bossuetiano, di fronte a questo fatto incontestabile? La Cina doveva fornire al Voltaire il punto d'appoggio per sollevare e cacciar via la concezione cristiana della storia, quale il Bossuet l'aveva esposta. La sua stessa esistenza spezzava lo schema bossuetiano: ma non era questa l'unica risorsa che la Cina gli offriva.

La concezione della Bibbia come repertorio universale aveva trovato in essa anche una cronologia: la tradizione ebraica, sommando i tempi indicati nella Scrittura, indicava in quattromila anni il tempo tra l'inizio del mondo e Cristo. Bossuet affermava che tra Adamo e Noè erano passati 1656 anni, che 426 anni dividevano Abramo dal diluvio e 430 anni separavano Mosè da Abramo. La brevità del tempo così concesso alla ripopolazione della terra dopo il diluvio sarà uno degli argomenti preferiti da Voltaire. Ma la Cina offriva qualcosa in più di osservazioni di senso comune: offriva una base cronologica diversa da quella biblica. Il Kaegi ha sottolineato l'importanza della cronologia offerta dalla tradizione cinese nel disgregare la concezione della storia concepita su fonti unicamente bibliche:

« Nella *Histoire de la Chine* del padre Greslon (1671), leggiamo che, secondo calcoli cinesi, dall'inizio del mondo fino all'avvento al trono dell'imperatore Tienski attorno al 1620 erano trascorsi non meno di 19.379.096 anni... E' a questo punto che, proveniente da fonti extra-bibliche, un numero calcolato astronomicamente entrò nella cronologia storica, guadagnò logicamente nell'ambito della storiografia occidentale una parte di quel grande credito di cui l'astronomia matematica godeva ovunque proprio nel secolo XVII e contribuì a spezzare del tutto l'antica impalcatura cronologica della storiografia cristiana occidentale » (20).

Sulla base di una cronologia degli avvenimenti comparata alle eclissi (« les Chinois ont joint l'histoire du ciel à celle de la terre », nota Voltaire) e riferita dal padre gesuita Souciet, si giunge a più di duemila anni avanti l'era volgare. Ed il patrimonio di conoscenza astronomica contenuto negli *I China* era tale che:

« il faudrait renoncer aux plus simples lumières de la raison, pour ne pas voir que de telles connaissances supposaient une multitude de siècles anterieurs ».

Così Voltaire usava la cronologia cinese per combattere quella biblica:

« Nous avons vu que cette nation remonte, par une histoire authentique, et par une suite de trente-six éclypses de soleil calculées, jusqu'au delà du temps ou nous plaçons d'ordinaire le déluge universel » (21).

Ma non era questo il solo argomento che la Cina forniva a Voltaire. Secondo i missionari gesuiti, infatti, i cinesi adoravano un unico Dio personale e trascendente:

« Un de leurs savants missionnaires, le p. Lecomte, avait écrit, dans ses *Memoires de la Chine,* que ce peuple a conservé pendant deux mille ans la connaissance du

(20) Kaegi, *op. cit.*, p. 232.

(21) *Le siècle de Louis XIV,* Pléiade, p. 1104.

vrai Dieu; qu'il a sacrifié au Créateur dans le plus ancien temple de l'Univers; que la Chine a pratiqué les plus pures leçons de la morale tandis que l'Europe était dans l'erreur et dans la corruption » (22).

Tutto il pensiero illuminista tendeva a separare nel cristianesimo la morale dal mistero: ed ecco che questa dissociazione si presentava già realizzata in Cina a giudizio della stessa compagnia di Gesù. Scrive, infatti, il padre Matteo Ricci che

« in Cina era stato possibile conquistare il regno dei cieli quattromila anni fa, poiché la religione primitiva, la *lex naturae,* che Dio ha scritto nel cuore di tutti gli uomini in nessun luogo si è conservata così pura come nel paese di Confucio » (23).

I sinologi danno oggi torto a padre Ricci ed ai missionari gesuiti, tuttavia proprio questa loro interpretazione della Cina era destinata a offrire a Voltaire il modello reale della sua tesi, cioè di una religione che si riduceva a morale. Se quello confuciano era un moralismo teistico, esso raggiungeva esattamente il profondo dell'intuizione volterriana. E la sconfitta dei missionari nella evangelizzazione della Cina significava appunto la sconfitta del dogma cristiano quando si era trovato di fronte alla vera religione della natura. Non solo concettualmente, dunque, la religione cinese, quale era interpretata dai missionari gesuiti, corrispondeva alla tesi volterriana di religione naturale: il fatto che essa fosse storicamente realizzata in un popolo che non aveva avuto alcun rapporto né con Mosé né con Cristo significava la possibilità di una nuova visione della storia universale che abbandonasse definitivamente l'ipotesi non solo della centralità del fatto cristiano, ma della stessa superiorità del cristianesimo.

* * *

« Sans vouloir sonder d'un regard téméraire / De la loi des chrétiens l'ineffable mystère, / Sans expliquer en vain ce qui fut révelé, / Cherchons par la raison si Dieu n'a point parlé ... / Sans doute il a parlé; mais c'est à l'univers: / il n'a point d'Egypte habité les deserts; / Delphes, Delos, Amon, ne sont pas ses asiles: / Il ne se cacha point aux antres des sibylles. / La morale uniforme en tout temps, en tout lieu / A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu. / C'est la loi de Trajan, de Socrate et la vôtre : / de ce culte eternel la nature est l'apôtre... Cette loi souveraine, à la Chine, au Japon, / Inspira Zoroastre, illumina Solon. / D'un bout à l'autre du monde elle parle, elle crie: / « Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie ». / ... Le ciel fit la vertu; l'homme en fit l'apparence. / Il peut la revêtir d'imposture et d'erreur, / il ne peut la changer; son juge est dans son coeur » (24).

Il poema si chiude con una preghiera:

« O Dieu, qu'on méconnait, o Dieu que tout annonce / Entends les dernier mots que ma bouche prononce, / si je me suis trompé, c'est en cherchant ta loi. / Mon coeur peut s'égarer, mais il est plein de toi » (25).

---

(22) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* Garnier, vol. I, p. 220.

(23) Cit. in Henri Bernard, *L'apport scientifique du père Ricci à la Chine,* Tien-Tsin 1935.

(24) *Poème sur la loi naturelle,* in *Mélanges,* Pléiade, p. 277.

(25) Idem.

La fede in un Dio personale fu sempre viva in Voltaire, tuttavia il concetto che egli riesce a formarsi di Dio è sempre quello di una legge. Da un punto di vista cosmologico, Dio appare come l'ipostasi di una legge meccanica, addirittura sostituibile con essa:

« Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Etre suprême l'a formé selon ses lois suprêmes: dans l'un et l'autre cas, ces lois sont immuables » (26).

In questa prospettiva Voltaire non trova un argomento definitivo contro l'ateismo. La storia appare allora regolata da un fatalismo assoluto che scende al minimo particolare, toglie ogni libertà all'uomo e annulla ogni possibilità della filosofia della storia. Un meccanicismo fisico assoluto prevale nella concezione di Voltaire, tale da escludere ogni senso ed autonomia alla storia concepita nel medesimo modo della natura fisica. E' questa la posizione che egli adotta in numerose voci del *Dictionnaire,* parlando della libertà, dei miracoli, del destino, della grazia. Mondo fisico e mondo storico vengono assolutamente identificati: « Si dans toute la nature tous les êtres sont soumis aux lois générales, comment une seule espèce d'animaux n'y serait elle soumise? » (27). Ciò che Voltaire nega è che vi sia una provvidenza che regoli i fatti umani nella loro stessa distinzione, cioè che un ordine provvidenziale ordini i fatti delle persone umane come tali. E' proprio partendo da questa riduzione dell'universo alla legge astratta che egli polemizza contro la dottrina cristiana della grazia:

« Voyez la même lumière se réfléchir du Soleil à Saturne, et de Saturne à vous; et dans cet accord de tant d'astres emportés par un cours rapide, dans cette obéissance générale de toute la nature, osez croire, si vous pouvez, que Dieu s'occupe de donner une grâce versatile à soeur Thérèse et une grâce concomitante à soeur Agnès! Atome, à qui un sot atome a dit que l'Eternel a des lois particulières sur quelques atomes de ton voisinage... ne répète pas cette sottise » (28).

Ma « cette sottise », cioè l'estensione dell'« ordo Providentiae » anche al particolare ed al personale, anzi massimamente ad esso, era esattamente quello che rendeva possibile la razionalità della storia: era proprio in ciò che consisteva la forza della teologia cristiana della storia. Tolta questa via, restavano altre due possibili soluzioni, cioè la casualità od il meccanicismo. Con ciò il differenziato, il particolare concreto perdeva, nel primo caso, ogni razionalità oppure, nel secondo, ogni significato. Il mondo storico era ridotto all'immagine che il meccanicismo dava del mondo fisico.

Per quanto grande fosse l'attrazione che Newton esercitava su di lui, tutto lo sforzo di Voltaire era in sostanza rivolto a difendere dal meccanicismo, concepito come legge della ragione e della realtà, il fatto della storia. Tanto più che ogni fatalismo storico aveva perso, nella mente di Voltaire, ogni aspetto ottimistico. Per un certo periodo, il suo pensiero aveva espresso il dualismo che lo tormentava in un modo tendenzialmente

(26) *Dictionnaire philosophique,* Garnier, p. 164.
(27) *Idem,* p. 227.
(28) *Idem,* p. 228.

ottimistico, in ragione dell'influenza leibniziana. Ma il terremoto di Lisbona l'aveva messo di fronte alle crudeltà della natura:

« Vous criez: "Tout est bien", d'une voix lamentable, / L'univers vous dément, et votre propre coeur / Cent fois de votre esprit a réfuté l'erreur. / Eléments, animaux, humains, tout est en guerre. / Il le faut avouer, le mal est sur la terre » (29).

Nella prefazione a questa composizione, Voltaire va ancora più in là e giunge vicino alle posizioni cristiane:

« L'auteur du poème avoue donc avec toute la terre qu'il y a du mal sur la terre, ainsi que du bien; il avoue qu'aucun philosophe n'a pu jamais expliquer l'origine du mal moral et du mal physique... Il dit que la révélation seule peut dénouer ce grand noeud, que tous les philosophes ont embrouillé; il dit que l'espérance d'un développement de notre être dans un nouvel ordre des choses peut seule consoler des malheurs presents, et que la bonté de la Providence est le seul asile auquel l'homme puisse recourir dans les ténèbres de sa raison et dans les calamités de sa nature faible et mortelle » (30).

E possiamo ascrivere nella storia del linguaggio mistico le parole con cui si conclude il poema:

« Un calife autrefois, à son heure dernière, / au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière: / "Je t'apporte, o seul roi, seul être illimité, / Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité, / Les défauts, les regrets, les maux et l'ignorance". / Mais il pouvait encore ajouter: l'espérance ».

Così, in un momento della sua vita, particolarmente doloroso e ricco d'umanità, Voltaire sentiva tutta l'insufficienza di una concezione meccanica e deterministica della realtà umana. Il vivo senso dello storico, dell'umano concreto gli rendeva inaccettabile di seguire il materialismo ed il determinismo conseguente di una parte degli illuministi. Ma finché la scienza newtoniana rimaneva il suo ideale conoscitivo, Voltaire non poteva uscire dal determinismo altro che con il sentimento. Sicché questo tipo di pensieri rimase sempre una parte della sua visione filosofica, anche se da essi seguiva, logicamente, l'impossibilità di una filosofia della storia. Accanto alla legge in senso deterministico, egli vedeva la legge in senso morale, una legge trascendente, che era però generica e impotente:

« Quand la nature forma notre espèce, et nous donna quelques instincts, l'amour propre pour notre conservation, la bienveillance pour la conservation des autres, l'amour qui est commun avec toutes les espèces, et le don inexplicable de combiner plus d'idées que tous les animaux ensemble; après nous avoir ainsi nous donné notre lot, elle nous dit: "Faites comme vous pourrez" » (31).

La legge morale era indeterminata e priva di forza; essa non aveva alcuna realtà di questo mondo: « La morale vient donc de Dieu comme la lumière. Nos superstitions ne sont que ténèbres » (32). Tuttavia queste tenebre dominavano il mondo. Le leggi fatte dagli uomini erano necessa-

(29) *Poème sur le désastre de Lisbonne,* in *Mélanges,* Pléiade, p. 307.
(30) *Mélanges,* cit., p. 303.
(31) *Dictionnaire,* p. 288.
(32) *Idem,* p. 326.

riamente errate proprio perché mutevoli. Questa era una singolare posizione di Voltaire, che ne falsava interamente la posizione di fronte alla storia. Se egli differenziava le leggi fisiche dalle leggi morali, la differenziazione non era mai espressa e motivata chiaramente. Voltaire tendeva dunque a conservare, pur riconoscendo in fatto il carattere trascendente della legge morale, qualcosa di simile alla legge fisica di Newton. Questo qualcosa di simile era l'astrattezza della forma e la generalità del contenuto. Quando si lasciava tale astrattezza, si cadeva necessariamente nel regno dell'arbitrio e dell'opinione, cioè dell'errore.

Nel dialogo sul « necessario » del *Dictionnaire,* Selim afferma:

« Si le mahométanisme avait été necessaire au monde, il aurait existé dès le commencement du monde, il aurait existé en tous lieux... cette secte n'est donc que comme les lois positives qui changent selon les temps et les lieux; comme les modes, comme les opinions des physiciens, qui se succèdent les unes aux autres. La secte musulmane ne pouvait donc être nécessaire aux hommes — Osmin: Mais puisqu'elle existe, Dieu l'a permise? — Selim: oui, comme il permet que le monde soit rempli de sottises, d'erreurs, de calamités » (33).

Le nuove idee erano, dunque, considerate delle deformazioni della legge naturale: un'idea morale e religiosa « nuova » era perciò stesso falsa. Naturalmente il principio così stabilito confutava non soltanto l'islamismo, ma anche il cristianesimo: ed era proprio al cristianesimo che Voltaire intendeva riferirsi, sotto lo schermo della religione maomettana. E', tuttavia, ben singolare che Voltaire, autore di una *Philosophie de l'histoire,* vedesse la novità, sul piano ideale e morale, come sinonimo d'errore. Ancora una volta la convinzione che la legge astratta e generale fosse il termine di maggior valore e certezza nella conoscenza umana, lo conduceva ad un punto morto. I fatti fisici rimanevano nell'ambito delle leggi fisiche, ma i fatti umani debordavano da ogni lato la formulazione sommaria dei princìpi etici che Voltaire erigeva a contenuto della legge naturale. Proprio il citato dialogo sul « necessario » ci offre un nuovo saggio del semplicismo della sua legislazione morale e della sua omogeneizzazione alle leggi matematiche:

« Il me semble que je vous donnerais une forte bonne recette — conclude Selim — si je vous disais: "Défiez-vous de toutes les inventions des charlatans, adorez Dieu, soyez honnête homme et croyez que deux et deux font quatre"» (34).

Il suo concetto di legge naturale era quello tradizionale, quanto al suo immediato significato. Ma dietro di esso non stava, come in Tommaso, il progetto divino dell'universo, bensì, la legge fisica delle nuove scienze, che comunicava alla legge morale la sua astrattezza, senza poterle comunicare il suo tipo di necessità. Era proprio perché i particolari trasgredivano così spesso la legge naturale che Voltaire vedeva nelle leggi positive la contraddizione semplice delle leggi naturali e nelle nuove proposte religiose e morali il sovvertimento dell'etica stabilita dal creatore.

La storia era, necessariamente, il dominio del mutevole (« L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature »). Ma il mutevole

(33) *Idem,* p. 329.

(34) *Idem,* p. 331.

era necessariamente oggetto di un giudizio variabile, cioè dell'opinione, e, quindi, era necessariamente irrazionale e riconducibile alla ragione del più forte. Mai l'antica contrapposizione tra « dóxa » e « aletheía » aveva condotto ad una così rigorosa condanna della prima:

« L'opinion a fait les lois. On a insinué assez dans l'*Essai sur les moeurs* que les lois sont presque partout incertaines, insuffisantes, contradictoires. Ce n'est pas seulement parce qu'elles ont été rédigées par des hommes: car la géométrie inventée par les hommes est vraie dans toutes ses parties; la physique expérimentale est vraie; les premiers principes metaphysiques mêmes, sur lesquels la géométrie est fondée, sont d'une vérité incontestable, et rien de tout cela ne peut changer. Ce qui rend les lois variables, fautives, inconsequentes, c'est qu'elles ont été presque toutes établies sur des besoins passagers, comme des remèdes appliqués au hasard, qui ont guéri un malade et qui ont tué des autres » (35).

Voltaire escludeva, in questo modo, dal mondo della verità due elementi così specifici e propri alla storia come il « nuovo » ed il « mutevole ». Paradossalmente, « philosophie de l'histoire » significava, quindi, poter prescindere dal particolare e dal mutevole, necessariamente erroneo e malvagio, per vedere all'opera l'« uniforme » ed il « costante », cioè il « vero » ed il « giusto »:

« Au milieu de ces saccagements et de ces destructions que nous observons dans l'espace de neuf cent années, nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain, et qui a prevenu sa ruine totale. C'est un des ressorts de la nature, qui reprends toujours sa force: c'est lui qui a formé le code des nations; c'est par lui qu'on révère la loi et les ministres de la loi dans le Tonkin et dans l'île Formose, comme à Rome. Les enfants respectent leur père en tout pays, et le fils, en tout pays, quoi qu'on dise, hérite de son père ... Il y a partout un frein imposé au pouvoir arbitraire par la loi, les usages et les moeurs » (36).

La storia aveva proprio questo compito: di porre in luce questa forza d'ordine, implicita nella natura, che si faceva perennemente strada oltre le rovine create dall'errore. Così la storia appariva come il contrasto « verità-errore », che prendeva concretamente la forma di urto tra la legge naturale e la legge del più forte:

« La seule loi fondamentale et immuable que soit chez les hommes est celle-ci: "Traite les autres comme tu voudrais être traité". C'est que cette loi est de la nature humaine: elle ne peut être arrachée du coeur humain. C'est de toutes les lois la plus mal exécutée; mais elle s'élève toujours contre celui qui la transgresse; il semble que Dieu l'ait mise dans l'homme pour servir de contrepoids à la loi du plus fort, et pour empêcher le genre humain de s'exterminer par la guerre, par la chicane et par la théologie scolastique » (37).

Così Voltaire esprime uno schema di filosofia della storia che è astrattamente identico a quello agostiniano delle due città: la città della legge naturale e quella dell'opinione. La società civile è sospesa anche qui tra le due: e consegue ordine e prosperità oppure distruzione e decadenza secondo che si iscriva nell'uno o nell'altro dei due sistemi.

(35) *Essai*, II, p. 935.
(36) *Idem*, p. 808.
(37) *Idem*, p. 937.

Anche qui il bene è più forte del male, la *civitas Dei* della *civitas hominum:*

« Les guerres civiles ont très longtemps désolé l'Allemagne, l'Angleterre, la France: mais ces malheurs ont été bientôt réparés, et l'état florissant de ces pays prouve que l'industrie des hommes a été beaucoup plus loin encore que leur fureur » (38).

Naturalmente nessuna vittoria è vittoria definitiva; per questo il dualismo volterriano è senza prospettiva di una nuova e più alta unità. Egli si trova di fronte all'originario dilemma dell'umanità tra la verità e l'errore, il bene ed il male, senza poterlo in alcun modo risolvere. E' del tutto inesatto dire, col Meinecke, che « la base irrazionale dell'anima umana gli rimase celata » (39). La verità è un'altra. Voltaire aveva cercato di operare la dissociazione tra le verità naturali e le verità soprannaturali del cristianesimo e ritrovare nelle prime la morale universale e nelle seconde, specificamente cristiane, il regno dell'opinione e della superstizione. Ma la razionalità depurata dal mistero non risolveva più alcun enigma. Proprio la lunga frequentazione della storia non permetteva a Voltaire di credere all'evento di una città della ragione, fondata sulla definitiva vittoria della natura sull'opinione. Questo mito è del tutto fuori dell'orizzonte di Voltaire. Solo dopo Hegel sarà possibile pensare di fermare il dualismo della storia in una sorta di monismo della ragione. Ma Voltaire, meno coerente, si ingannava di meno.

Tuttavia è vero che il tentativo di Voltaire poteva essere prolungato solo nel senso tentato da Hegel. Il dualismo incerto, che sembrava l'eredità della filosofia separata dalla teologia, non poteva non essere un ostacolo per chi voleva veramente fare della filosofia anti-teologica della storia il successore della teologia cristiana della storia. Voltaire apriva il cammino alla filosofia della storia separata dalla teologia. Ma il risultato era troppo poco soddisfacente, rispetto alla sintesi unitaria del modello, perché non si tentasse di uscire dal dualismo, che la filosofia non sanava, trovando una soluzione per attribuire alla filosofia della storia quell'unità e quella totalità che erano proprie della teologia.

Era inevitabile che al fondo di questa ecclesializzazione dello Stato e della società civile ci fosse lo Stato totalitario, cioè lo Stato compiutamente e assolutamente intollerante, che Voltaire sopra ogni cosa temeva: l'unità non poteva essere conseguita che nella politica, ora che era negata la vita spirituale soprannaturale dell'umanità.

* * *

L'ultimo volto del mito moderno non era ancora in Voltaire. Se è esatto dire che ciò che egli offriva era una filosofia della storia, fondata su quelle verità che la stessa teologia cristiana riconosceva proprie della semplice conoscenza naturale di Dio e dell'uomo (che Dio è e che è rimuneratore degli uomini, secondo l'espressione paolina), tuttavia, la storia non è concepibile unitariamente senza la teologia. Voltaire ne è un buon testimone. Ed il decorso del suo problema attraverso la filosofia

(38) *Idem*, p. 812.
(39) Meinecke, *op. cit.*, p. 71.

hegeliana e marxiana è la prova evidente che, dopo il cristianesimo, gli uomini non possono più rinunciare a una comprensione unitaria della storia.

Se la « philosophie de l'histoire » segue sin dal suo sorgere parte dello schema fondamentale della teologia della storia, la dottrina cristiana è posta francamente in posizione antitetica alla legge naturale ed alla ragione. E' Voltaire che tenta, per la prima volta, una storia dell'occidente europeo sistematicamente anticristiana. La storia dell'alto Medioevo è da lui definita in poche parole:

« Toute cette histoire n'est que celle de quelques capitaines barbares qui disputaient avec des évêques la domination sur des serfs imbéciles. Il manquait aux hommes deux choses nécessaires pour se soustraire à tant d'horreurs: la raison et le courage » (40).

Delle circostanze oggettive che determinarono l'imbarbarimento dei secoli dell'alto Medioevo e dello sforzo cristiano per innalzare in quel tempo gli uomini alla pratica di leggi di alta umanità conformi al cristianesimo (il diritto di asilo, la tregua di Dio, eccetera), nulla è detto. Voltaire si limita a notare che simili accidenti in Cina non sarebbero accaduti, perché là gli spiriti erano penetrati del rispetto filiale (41). Quanto agli albigesi essi non erano altro che resti dei primi cristiani della Gallia:

« attachés à plusieurs anciens usages que la cour romaine changea depuis et à des opinions vagues que le temps dissipe » (42).

Secondo Voltaire, il cristianesimo all'origine non sarebbe stato altro che quello che gli albigesi ed i quaccheri intendevano per tale: una religione della non violenza, un « pitagorismo ».

Voltaire introduce chiaramente una spiegazione razionalista del Vangelo: è in concreto l'unico modo per cui egli possa salvarne qualcosa. Secondo Voltaire, Gesù non affermò di essere il Verbo incarnato, « il ne precha que la morale » (43). Fu Paolo a fare tutto. I cristiani furono perseguitati a buon diritto dagli imperatori romani per la loro intolleranza. Essi ottennero la loro vittoria, attraverso quella di Costantino:

« On ne peut dissimuler qu'il ne se rendit d'abord indigne des faveurs du ciel par le meurtre de tous ses proches, de sa femme et de son fils » (44).

I veri carnefici, i veri creatori di martiri sono i cristiani, perché hanno fatto della più umana delle religioni, quella di Gesù, la più intollerante di tutte:

« Voulez vous de bonnes barbaries bien avérés, de bons massacres bien constatés, des ruisseaux de sang qui aient coulé en effet, des pères, des mères, des maris, des femmes, des enfants à la mamelle réellement égorgés et entassés les uns sur les

(40) *Essai*, I, p. 384.
(41) Cfr. *Essai*, II, p. 373.
(42) *Idem*, p. 484.
(43) *Dictionnaire*, p. 112.
(44) *Idem*, p. 130.

autres? Monstres, persécuteurs, ne cherchez ces vérités que dans vos annales: vous les trouverez dans les croisades contre les Albigeois, dans les massacres de Mérindol et de Cabrières, dans l'épouvantable journée de la saint-Barthélemy, dans les massacres de l'Irlande, dans les vallées des Vaudois. Il vous sied bien, barbares que vous êtes, d'imputer au meilleur des empereurs des cruautés extravagantes, vous qui avez inondé l'Europe de sang, et qui l'avez couverte de corps expirants, pour prouver que le même corps peut être en mille endroits et que le pape peut vendre des indulgences! Les Phalaris et les Busiris ont été les plus doux des hommes en comparaison de vous: votre inquisition, qui subsiste encore, ne fait elle pas frémir la raison, la nature et la religion? Grand Dieu! si on allait mettre en cendre ce tribunal infernal; déplairait-on à vos regards vengeurs? » (45).

« Insensés, qui n'avez jamais pu rendre un culte pur au Dieu qui vous a faits! Malheureux, que l'exemple des noachides, des lettrés chinois, des parsis et de tous les sages n'a jamais pu conduire! Monstres, qui avez besoin de superstitions comme le gésier des corbeaux a besoin de charognes! » (46).

Così Voltaire apostrofa i cristiani: poiché essi sono « les plus intolérants des hommes ». Ed ai governanti dà questo consiglio:

« Voyez le Grand Turc: il gouverne des guèbres, des banians, des chrétiens grecs, des nestoriens, des romains. Le premier qui veut exciter du tumulte est empalé, et tout le monde est tranquille » (47).

La predicazione per la tolleranza rischia di diventare intollerante: l'orrore dei protestanti, egli dice, aumenta

« quand on leur dit qu'on voit tous les jours, dans les pays catholiques, des prêtres, des moines qui, sortant d'un lit incestueux, et n'ayant pas encore lavé leurs mains souillées d'impuretés, vont faire des dieux par centaines, mangent et boivent leur dieu, chient et pissent leur dieu. Mais quand ils réfléchissent que cette superstition, cent fois plus absurde et plus sacrilège que toutes celles des Egyptiens, a valu à un prêtre italien quinze-vingt millions de rente, et la domination d'un pays de cent mille d'étendue en long et large, ils voudraient tous aller, à main armée, chasser ce prêtre qui s'est emparé du palais des Césars. Je ne sais si je serai du voyage, car j'aime la paix; mais quand ils seront établis en Rome, j'irai sûrement leur rendre visite » (48).

Il cristianesimo non potrebbe ricevere più dura condanna. E' in esso che Voltaire vede l'errore, la superstizione e l'intolleranza, che sono ai suoi occhi l'infame. Così Voltaire costruisce in nome della tolleranza una macchina di guerra contro il cristianesimo: per quanto sia lontano il terrore rivoluzionario dalle sue intenzioni, esso non è senza rapporto con i suoi pensieri. Contro il cristianesimo costituito, la Chiesa, il regno dell'opinione e dell'errore, sta la religione universale del genere umano. E qui, nuovo mito, appare la Cina. Egli si difende dall'essere « fanatique du mérite chinois », perché vi si pratica ancora l'astrologia giudiziaria ed il popolo ha mille pregiudizi ridicoli: inoltre le scienze si sono praticamente arrestate. Tuttavia, la costituzione del loro impero è la migliore del mondo, la sola che sia fondata sul potere paterno, la sola che abbia istituito dei premi per la virtù, mentre le altre legislazioni si limitano a punire i crimini:

« La religion des lettrés, encore une fois, est admirable... Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Enoch et Noé; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous

(45) *Idem*, p. 297.
(46) *Idem*, p. 403.
(47) *Idem*.
(48) *Idem*, p. 411.

les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansenius et Molina » (49).

Non solo i saggi cinesi, ma i saggi di tutti i Paesi conoscono il monoteismo, raggiungendo, dopo le degenerazioni del politeismo, il monoteismo primitivo:

« Ce fut dans ce temps où le culte d'un Dieu suprême était universellement établi chez tous les sages, en Asie, en Europe et en Afrique, que la religion chrétienne prit naissance » (50).

Voltaire estende quasi ovunque la buona opinione che si era formato sullo stato della religione dei cinesi sulla base delle opinioni dei missionari gesuiti. Non si può non sottolineare abbastanza il peso che la controversia sulla religione cinese e l'opinione dei missionari gesuiti ebbe sulla formazione della visione volterriana della storia. Se tutti i popoli erano già giunti nei loro sapienti alla conoscenza del Dio uno, allora il cristianesimo non aggiungeva più nulla di intellettualmente nuovo e più alto al dominio delle verità appartenenti alla religione naturale, alla filosofia. Il suo dominio erano esclusivamente i misteri: ma se la Rivelazione non liberava ed innalzava l'umano anche nel suo stesso piano, l'umano poteva essere autonomo ed indipendente. Oggi la conoscenza più approfondita delle religioni ha mostrato l'inconsistenza della tesi del monoteismo universale dei sapienti nel primo secolo della nostra era. Ma allora essa servì a Voltaire per mostrare che era possibile pensare che il cristianesimo non aveva aggiunto altro che un mito ed una superstizione, cui Platone, disistimato da Voltaire, aveva offerto il supporto delle sue fantasie (51). In realtà l'umanesimo aveva continuato il suo cammino. Le interpretazioni ed i giudizi storici ne erano tributari: era con occhi formati dalla cultura umanistica che i padri gesuiti, e Voltaire dietro di essi, vedevano la Cina.

L'interpretazione della religione cinese data dai missionari gesuiti diventava in Voltaire un'interpretazione universale della storia religiosa del genere umano. Decaduto dal monoteismo primitivo, esso vi era giunto non grazie alla rivelazione di Israele e del Cristo, che sole avevano espresso, in modo intellettualmente rigoroso, il concetto di un Dio unico e personale, oltre i resti della religione monoteistica primitiva rimasti più o meno in tutte le tradizioni religiose, ma attraverso l'esercizio ordinato della ragione. I saggi, gli uomini che usavano rigorosamente della ragione, erano necessariamente monoteisti in forza del solo ragionamento. Dio, dunque, era semplicemente la conseguenza di un sillogismo come due e due fanno quattro. Da quella conoscenza era esclusa ogni fede:

« Qu'est ce que la foi? Est-ce de croire ce qui paraît évident? Non: il n'est évident qu'il y a un Être nécessaire, éternel, suprême, intelligent; ce n'est pas là de la foi, c'est de la raison... La foi consiste à croire non ce qui semble vrai, mais ce qui semble faux à notre entendement » (52).

(49) *Idem*, p. 109.

(50) *Idem*, p. 364.

(51) « Il faut convenir que des hommes raisonnables qui viendraient de lire l'Entendement humain de Locke prieraient Platon d'aller à son école ».

(52) *Dictionnaire*, p. 203.

In altri termini, la fede è per i bambini, la ragione per gli adulti:

« Un catéchiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages » (53).

Non c'era, dunque, da meravigliarsi che la conoscenza di Dio e la tolleranza che necessariamente ne dipende fosse così universalmente diffusa. Anche gli indiani hanno una conoscenza dell'unico Dio, e « véritablement sublime ». Un testo indiano che Voltaire cita assume sotto la sua penna un suono assolutamente « volterriano »:

« J'ai vu toutes les sectes s'accuser réciproquement d'imposture: j'ai vu tous les mages disputer avec fureur du premier principe, et de la dernière fin. Je les ai tous interrogés, et je n'ai vu, dans tous chefs de factions, qu'une opiniâtreté inflexible, un mépris superbe pour les autres, une haine implacable. J'ai donc résolu de n'en croire aucun... Les hommes, dans leurs vaines recherches, ressemblent à celui qui monte sur un arbre où il y a un peu de miel; et à peine en a-t-il mangé que les serpents qui sont autour de l'arbre le dévorent » (54).

Sembra del puro Voltaire ed è invece la storia di Perzoes, che spiega come ha abbandonato la sua religione. Il testo è contenuto in un *Specimen sapientiae Indorum veterum* stampato a Roma nel 1666, ma, come nota R. Poumeau, « le texte de Voltaire n' a qu' un rapport assez lointain » con il senso del testo.

Voltaire riviveva ovunque, in ogni punto, in ogni tempo: persino in Gengis Kan, il quale ordinò « qu' il fallait ne croire qu' un Dieu, et ne persécuter personne pour sa religion » (55). Non era ancora lui che viveva nella tolleranza di Maometto II e dei califfi abbasidi di Spagna, negli imperatori cinesi? non era ancora lui che viveva in papa Alessandro III che aboliva la servitù?

A quest'uomo della ragione e della natura, niente era stato più ostile del cristianesimo e niente più favorevole dell'impero cinese. Nelle terre cristiane gli urti alla verità ed alla ragione erano più sistematici che in ogni altro punto. Qui l'opinione, cioè l'errore, aveva così deformato la verità da generare, qui e solo qui, il più terribile dei mali umani: l'intolleranza religiosa. Il cristianesimo offriva, secondo Voltaire, il solo quadro intellettuale e storico che avesse sprigionato sistematicamente l'intolleranza. Era all'intolleranza dei cristiani che si attribuivano le stesse persecuzioni dell'impero romano contro di essi. Voltaire non voleva con ciò distruggere il cristianesimo, ma ridurlo nei limiti della religione naturale, di « religion d'Etat » e di fargli perdere il carattere di « religion théologique ».

L'immagine storica di Voltaire non faceva dunque più dell'Europa il centro morale del mondo: lo trasferiva in Oriente, da cui, egli affermava, l'Occidente aveva tutto ricevuto. I popoli che i missionari volevano evangelizzare diventavano ora i conservatori di quella semplice sapienza universale che il cristianesimo aveva fatto quasi perdere ai popoli occidentali.

(53) *Idem*, p. 43.
(54) *Essai*, I, p. 231.
(55) *Idem*, p. 607.

* * *

Così Voltaire viene descritto da Théodore Besterman:

« Questo istante catalitico nella lunga lotta dell'uomo per diventare se stesso, affinché l'uomo semplicemente *sapiens* divenisse *philosophicus:* ebbene questo momento dell'umanità si chiama Voltaire » (56).

In tutta la biografia, è stato difficile al Besterman indicare o qualificare una filosofia volterriana, se per filosofia si intende una teoria, una considerazione razionale dell'uomo e del mondo, la ricerca di un significato. Per Voltaire, la ragione è fondamentalmente la critica del significato e della sua ricerca. La ragione è semmai una prassi di opposizione contro l'oppressione in nome della religione: ma come dare un valore universale a questo principio e fare di Voltaire il filosofo dell'irreligione, quando egli poi la riteneva indispensabile all'ordine pubblico? Mantenere il valore della prassi « civilizzatrice », nonostante l'assenza di significato, esaltare la ragione come metodo, negandola come mezzo per raggiungere dei « contenuti »; a questo sembra ridursi, in ultima analisi, il messaggio di Voltaire.

In questo senso, egli sarebbe piuttosto un saggio della moderazione, dell'autolimitazione, se la passione polemica contro il cristianesimo e la Bibbia non lo conducessero ad una posizione di *excessus,* che egli modera poi con comportamenti pratici opposti, di ossequio alla religione e di ambiguità di espressione.

La filosofia della rivoluzione americana o di quella francese non possono richiamarsi a Voltaire: esse suppongono una continuità ed una permanenza della razionalità nella storia, una ragione quale essenza dell'uomo, che Voltaire non può loro fornire. Per Voltaire la razionalità nella storia è l'eccezione: per questo egli può essere apologeta o consigliere di prìncipi, di organi eccezionali e puntuali del vivere civile. La ragione si oppone alla storia, non la costruisce; l'autorità può servirla, ma ciò è opera di un uomo, un accidente storico individuale, non il destino o l'uso comune della autorità.

In questo senso, fare di Voltaire il principio di una nuova umanità o di una nuova condizione dell'uomo, ci sembra impresa assurda. Voltaire è un mancato filosofo di corte, perché suppone un principe anticlericale in sostanza e clericale in apparenza, capace di negare in pratica la religione (in senso volterriano) sostenendola in linea di principio. L'anticlericalismo ed il laicismo si affermarono come assoluti, come religioni laiche, come nuove e più radicali intolleranze. Ciò non è certamente « faute à Voltaire ». Ma l'ampiezza della sua opera, il coraggio delle sue battaglie civili, uniti alla sua grande abilità nel divenire un « protégé » europeo di tutte le corti, non possono farci dimenticare che le sue qualità speculative furono modeste, che il suo pessimismo storico è antico quanto il pensiero, e che infine l'anticlericalismo e l'irreligione europea si affermarono come religione sostitutiva: il contrario, cioè, di quello che egli aveva sostenuto e propagandato.

GIANNI BAGET-BOZZO

(56) Théodore Besterman, *Voltaire,* Feltrinelli, p. 479.

MISTICA E PROFEZIA IN GIOVANNA MARIA DELLA CROCE (1603-1673)

Il 26 marzo 1673, tre secoli fa, moriva a Rovereto Bernardina Floriani, che aveva preso l'abito di clarissa nel 1650 con il nome di Giovanna Maria della Croce. In vita la sua parola e la sua opera avevano avuto straordinaria eco, non solo nella sua città e nella sua regione ma anche in molti altri ambienti, soprattutto, per quel che si sa, tedeschi (nel Tirolo, in Austria, in Baviera). In morte si avviò il processo di beatificazione, non ancora chiuso (1): a Rovereto la tradizione popolare la chiama da sempre beata.

La sua opera ecclesiastica più ricordata è la fondazione di due conventi di clarisse (a Rovereto e a Borgo Valsugana), che vennero poi soppressi nel 1782 da Giuseppe II nel quadro della riforma ecclesiastica da lui promossa. La sua opera scritta e le numerosissime lettere sono rimaste quasi totalmente inedite. Vale tuttavia la pena di ricercare il significato di Giovanna nella storia dell'autocoscienza cristiana moderna, e dunque della Chiesa: la sua storia pare infatti avere un significato ben oltre l'eventuale orgoglio municipale e la devozione locale, in quanto la sua vita spirituale pare segnata da una presenza e coscienza mistica di gran livello e si manifesta con un nettissimo carisma profetico.

* * *

Era nata a Rovereto l'8 settembre 1603 (2), da famiglia assai modesta. Pochissimi studi, ma una notevole capacità intellettuale, che le permetterà di aprire, ancor giovane, una specie di scuola elementare per bambine. Conosce nel 1616 fra Tommaso da Olera, laico cappuccino, che la « converte » alla sequela di Cristo (3). Conosce un poco anche l'ambiente carmelitano della città, legge alcune opere di Giovanni della Croce (morto nel 1591) e di Teresa d'Avila (morta nel 1582 e canonizzata nel 1622) (4). Fa voto di verginità nel 1623, ma rimane in famiglia. Si dedica ad un'attività di assistenza materiale, che si trasforma spesso e sempre più in illuminazione

---

(1) Su questo si veda ora G. Quaresima, *La causa di beatificazione,* pp. 69-74, e Ferdinando da Riese, *Dati storici sulla causa di beatificazione di Giovanna Maria della Croce,* pp. 75-81 dell'opera *Venerabile Giovanna Maria della Croce (1603-1673) nel terzo centenario della morte,* Rovereto, 1973.

(2) Per i dati biografici ci serviamo di B. Weber, *Giovanna Maria della Croce ed il suo tempo,* trad. it. di A. Strosio, Rovereto, 1873 (cfr. più sotto n. 17). Un *Breve profilo biografico* di M. Chiesa è ora nel volume per il centenario cit., pp. 9-12.

(3) Sull'argomento si veda ora Ferdinando da Riese, *Frate Tommaso da Olera e suor Giovanna Maria della Croce, Maestro e discepola verso la santità,* nel vol. cit., pp. 29-43, e si v. la bibliografia indicata a p. 42, n. 2 (a cui si aggiunga M. Chiesa, *Fuoco d'amore di fra Tommaso da Olera,* in « Renovatio », III, 1968, pp. 111-115).

(4) Cfr. Weber, p. 42; e ora Ferdinando da Riese, *La spiritualità di Giovanna Maria della Croce,* nel vol. cit., pp. 117-121.

spirituale, attività che ha il suo culmine durante la peste del 1630 (5). Più tardi lei stessa istituzionalizza questa attività fondando un « oratorio » e poi « conservatorio » laico (con l'aiuto di Sibilla Fugger Lodron), in cui riunisce alcune compagne, che conducono una vita interna di tipo monastico ma operano all'esterno con varie forme di apostolato e assistenza.

Parte rilevante dell'interesse di Giovanna è fin da questo tempo rivolto alla situazione ecclesiastica, ove opera con il consiglio e il giudizio verso sacerdoti e religiosi, e con iniziative di orazione ed istruzione per i laici: verso tutti con appelli alla devozione eucaristica e alla pratica sacramentale. Per questa sua presenza nella vita religiosa subisce, tra il 1630 e il 1640 circa, l'opposizione della curia vescovile tridentina, fino ad essere sottoposta ad inquisizione nel 1643-44, ma con esito per altro a lei affatto favorevole (6). L'opposizione appare definibile come quella tra una « controriforma » soprattutto istituzionale, quale intesa dalla curia, e un rinnovamento mistico e una conseguente azione storica, quale insistentemente predicata dalla Floriani (7).

Tra il 1646 e il 1650 riesce ad aprire a Rovereto il convento di San Carlo (8), dove nessuna delle compagne la segue (ma Sibilla Lodron vi entra come terziaria); fino al 1655 il convento è retto da clarisse del convento di Bressanone, e Giovanna è tenuta polemicamente in disparte. Da quando è badessa, nel 1655, alla morte, la sua vita è sempre più ritirata, fisicamente difficile per malattie, disturbi, penitenze, e la sua parola profetica sempre più vasta. Nel 1672 apre il convento di Borgo Valsugana (i due istituti si reggono, nel quadro della regola di santa Chiara secondo la versione approvata da Urbano IV, con costituzioni dettate da Giovanna stessa).

* * *

Le biografie di Giovanna Maria della Croce sono tutte invecchiate, e non si sa quanto attendibili, anche perché non sembrano rifarsi in modo sistematico alla sua *Autobiografia* e alle sue altre opere, rimaste appunto inedite (9). Anche i brevi studi recenti non riescono a superare questi limiti

(5) Cfr. ora, ibid., P. Chiusole, *La peste del 1630*, pp. 23-28.

(6) La sua obbedienza in questo (e in altri casi) fu assoluta; la sua risposta nel 1643 è questa: « Io ubbidirò a puntino al Principe Vescovo di Trento, egli è il mio signore e padrone; ma niuno deve incepparmi la libertà, che egli mi concede » (p. 164).

(7) Del resto in questo spirito di rinnovamento si hanno le motivazioni per la fondazione del convento di San Carlo, come di quello di Borgo Valsugana (e degli altri progettati). La fondazione risale poi all'ispirazione di fra Tommaso da Olera, per cui « il mondo è adesso pieno di monasteri, ma essi non mi piacciono... Oh! io vorrei piangere lacrime di sangue sopra molti ordini ecclesiastici... il riformarli è dieci volte più difficile che fondare un nuovo Ordine » (p. 63); e certo Giovanna ricordava il suo giudizio: « Il fuoco dello Spirito Santo deve penetrare i nostri sacerdoti, i nostri soldati, i nostri sapienti e teologi, perché scompaia il peccato, e si rinnovi la faccia della terra... Questo rinnovamento dello spirito da parte nostra è l'unica reazione per annientare la menzogna della Riforma » (p. 57). L'opposizione al nuovo convento (retto da nuove Costituzioni) sembra poi essere stata particolarmente forte da parte dei Cappuccini, « temendo perdere di elemosine » (p. 112).

(8) Cfr. anche Federico da Baselga, *La fondatrice*, nel vol. cit., pp. 45-54; e A. Costa, *Il monastero di S. Anna a Borgo Valsugana*, ibid., pp. 55-61.

(9) Per le biografie, si vedano le pp. 42 (n. 2) e 53 (bibliografia) del volume citato. Ma manca uno studio sul loro valore e i loro eventuali rapporti.

di base (10). Estratti dalle opere esistono — è vero — nelle biografie e in qualche studio, ma non permettono di farsi un'idea sufficiente del loro valore e significato. In queste condizioni conviene forse cercare di scoprire, innanzitutto, il volto di Giovanna dalla sola sua opera (o parte di essa) che sia stata integralmente pubblicata, i *Cinque discorsi sugli Evangeli* (Rovereto. 1861) (11), per poi controllare se i dati conosciuti per altra via corrispondono a questo profilo e quanto possono integrarlo.

* * *

Dai *Cinque discorsi* potremo dunque avere un' immagine autentica, anche se parziale, di Giovanna Maria della Croce, che ci permetterà di dare le prime risposte, anche se provvisorie, al problema che la sua vita pone: fu Giovanna veramente una mistica? e come riuscì ad esprimere questa sua esperienza? e rappresenta la sua mistica una novità? La novità dei mistici consiste nel ridire la novità fondamentale del Nuovo Testamento, il fatto che il divino si unisca all'umano e l'umano al divino senza che venga meno la natura divina e la natura umana, ma nell'unità inscindibile della persona: ciò che è di Cristo è dei cristiani. Le parole dei mistici hanno questo ad oggetto, che è il mistero cristiano di sempre, e la loro novità sta nell'esprimerne un'autocoscienza sempre più alta.

Giovanna, come lei stessa afferma, è « grossolana e senza lettere », il suo è « uno spropositato stile ». Non è una donna di grande cultura, forse neppure di poca. Si dovrebbero ricercare con più cura le fonti della sua tematica, quanto essa debba veramente a fra Tommaso da Olera, o a chi altro; e quanto debba a quei classici che ella ricorda in uno di questi *Discorsi:* « il mellifluo Bernardo, il serafico Francesco, la serafica Teresa, e Cattarina da Siena ». Ma fatto questo conto resta sempre da capire se e quanto nel suo scrivere Giovanna sia mossa da un carisma originario.

Certo, anche in questo breve scritto, colpisce la sua autocoscienza: la comprensione del Vangelo le deriva da un mistico rapporto con santa Ce-

(10) Questo valga anche per le voci d'enciclopedia: L. Giambene in *Enciclopedia italiana,* XVII, 1933, p. 224; A. Rossaro, in *Enciclopedia cattolica,* VI, 1951, col. 492; Bonaventura von Mehr, in *Lexikon für Theologie und Kirche,* V, 1960, coll. 985-986; C. Callovini, in *Biblioteca Sanctorum,* VI, 1965, coll. 588-589 (e sta per uscire la voce a cura di P. Péano nel *Dictionnaire de spiritualité).* Migliori — anche se di diverso valore — i lavori contenuti nel recente volume per il terzo centenario, ma non oltre i limiti qui denunciati. Del resto la parte centrale di questo stesso lavoro è apparsa, in una prima redazione, in questo volume: *I « Discorsi sugli evangeli » di Giovanna Maria della Croce,* pp. 123-130. Oltre quelli già segnalati nelle note 1-6 il vol. contiene: A. Longo, *L'ambiente storico-religioso della Rovereto del '600,* pp. 13-17; G. Costisella, *La famiglia Floriani Maffeotti di Rovereto,* pp. 19-22; R. Pizzolli, *Le vicende della salma, degli scritti e del convento di S. Carlo dopo la soppressione,* pp. 63-68; A. Leoni, *Autobiografia della Ven. Giovanna Maria della Croce in Rovereto,* pp. 83-97; T. Manfrini, *Spunti poetici della Ven. Giovanna M. della Croce,* pp. 131-137. In Appendice il testo della commemorazione tenuta a Rovereto il 29.3.1973 da padre Ferdinando da Riese (pp. 141-169). Non ho potuto vedere lo studio di A. Coreth, *Die Mystik der Klarissin Giovanna M. della Croce,* in « Jahrbuch für mistische Theologie » del 1955.

(11) *Notizia storica e cinque discorsi sugli evangeli,* scritti dalla ven. serva di Dio Giovanna Maria della Croce da Rovereto, Rovereto, 1861; la *Notizia storica* è firmata da E. P., forse Eugenio Pross.

cilia (12): apparsale in sogno, la santa « togliendo fuori un libro degli Evangeli... me lo incominciò a leggere, e lesse un Vangelo sopra il mistero della Incarnazione con tanto spirito e gravità, che tutto impresso rimase nel mio cuore, con gran fiamma della divina carità; facendomi intendere che per l'avvenire voleva che portassi il sacro Vangelo nel mio cuore ». Ora che l'obbedienza le impone di scrivere, Giovanna non può far altro che rifarsi a questo intimo possesso, sicura che se le sue parole hanno un senso, questo « non è opera mia ma dello Spirito Santo che regge la penna, e mi fa scrivere senza alcuna mia fatica ».

* * *

I cinque *Discorsi* sono scritti come un colloquio continuo con Dio, e hanno del colloquio l'immediatezza, ma rivelano anche una sicurezza straordinaria, un'orma carismatica appunto. Sono cinque discorsi sui Vangeli che si leggevano nelle feste tra la Pentecoste e il Corpus Domini, ed hanno un unico tema: quello della trasformazione che Dio viene ad operare nell'uomo. E' proprio questo termine, « trasformazione », che va sottolineato: perché è il termine tipico dei mistici (13). In Caterina da Genova (morta nel 1510) trasformazione è anzi termine antitetico a partecipazione: perché l'uomo che si apre al divino, non partecipa del divino, non riceve nell'incontro con Dio qualcosa di lui; è invece realmente trasformato in Dio, viene « annichilito » come uomo per essere divinizzato, deificato.

In Giovanna questo linguaggio non sembra — ad un primo esame — così limpido come in Caterina da Genova. Nel primo discorso si parla ancora di partecipazione: lo Spirito Santo è un « fuoco d'ardente amore », è « un diluvio di fuoco », che il Padre ed il Figlio hanno mandato « come il loro caro amplesso, il loro dolcissimo amore, il loro refrigerante fuoco, la loro fortezza »; questo perfetto amore divino viene su Maria e gli apostoli, ma si comunica anche a « tutti i credenti » in modo da farli « partecipare » ai suoi doni. Ma questo termine si chiarisce subito dopo, quando Giovanna, usando, come spesso le accade, il testo e il linguaggio amoroso del Cantico dei Cantici per descrivere l'assolutezza del rapporto umano-divino, ricorda come sia impossibile « narrare » l'esperienza dell'unione teandrica, sia possibile solo « gustarla » da parte di coloro che « sono fatti come tanti Dei per partecipazione d'amore »: l'amore, lo Spirito Santo si partecipa all'anima innamorata di Dio, e la rende Dio.

Il « come » e il « partecipare » non ci appaiono dunque limitativi del concetto di trasformazione — come avviene in Caterina da Genova —, perché vogliono significare il medesimo travolgimento dell'uomo in Dio, che va oltre le possibilità dell'analogia, nel ripetersi del mistero cristico. Così che Giovanna può dire: « Oh, dunque, santissimo e fortissimo amore, vieni ti prego nel mio cuore, acciò tutta mi ardi, consumi, e trasformi nel

(12) Si ricordi che molti atteggiamenti di Giovanna fanno riferimento ad una situazione di confronto con il protestantesimo. Così anche la sua posizione nei confronti della Bibbia; cfr. Weber, p. 39.

(13) Per tutta questa questione si veda G. Baget-Bozzo, *Partecipazione e trasformazione (note sul linguaggio dei mistici)*, in « Renovatio », II (1967), pp. 433-457.

mio Dio ». L'invocazione s'alza entro una perfetta coscienza trinitaria: « il Padre per l'eccesso del suo amore ha dato a noi il suo Figliuolo, ed il Padre ed il Figliuolo hanno mandato lo Spirito Santo, spirito di fortezza e di perfetto amore », quello Spirito che è « l'istesso amore ». E ancora: Cristo, « il nostro innamorato Cristo », è morto in croce perché « tutti avessero da vivere in lui trasformati »; e in un'altra invocazione: « Oh! amor dolcissimo, concedetemi questo ardente amore, acciò non viva più in me stessa, ma tutta trasformata in Voi », e poi, facendo parlare Dio medesimo: « unisciti, e trasformati in me tuo Dio ».

L'Eucarestia, che occupa un posto centrale nell'esperienza di Giovanna, è vista, nel quinto discorso, solo in questa prospettiva: « Oh invenzione d'amore, e modo ammirabile di trasformare i cuori in Te », « Oh altezza di carità! ... volesti, amor mio, penetrare al cuore ed entrare negli ultimi recessi, e nella più secreta stanza dello spirito mio; affinché... mi fosse lecito... con maggior diletto godere della tua presenza, e con più dolcezza fruire il tuo amore veramente profondo; poiché non ti bastò, amante mio Dio incarnato, di entrare in questo Sacramento coll'Umanità tua santissima nel mio petto, ma volesti anche comunicarmi la Divinità. Non ti basta santificare il mio corpo col sacro contatto del tuo divin Corpo, ma vuoi deificare lo spirito mio coll'amplesso spirituale della tua Divinità... Rinserrato che sei nel mio cuore, parmi che in simil guisa mi parli: ecco anima mia, che mi sono trasformato in cibo, per trasformar te in me ».

Giovanna Maria della Croce è così senza dubbio entro la tradizione dell'autentica mistica cristiana. Sarebbe erroneo relegare questo linguaggio, e il contenuto che trasmette, entro una mera dimensione psicologica. In realtà questo linguaggio mistico, che parte dall'esperienza di Dio e da qui trae la sua sicurezza e assolutezza, comunica il mistero cristico, e perciò la sua qualità è quella stessa del linguaggio evangelico. Giovanna usa qui di preferenza un linguaggio affettivo, che con quello allegorico è il più tradizionale, ma il fondamento di esso sta nell'autocoscienza della presenza divina nell'anima, dunque in una dimensione ontologica e non tanto psicologica (14). Per questo Giovanna può chiamare Dio « Anima dell'anima mia ».

* * *

In questa tematica si avverte innanzitutto il rigore dell'impostazione trinitaria, in cui ogni colloquio con le divine persone, ogni preghiera, ogni considerazione teologica viene inserita. Dio è considerato soprattutto nel suo manifestarsi, e dunque le missioni del Figlio e dello Spirito Santo sono continuamente tenute presenti. « Differente è la tua venuta, o Spirito d'amore, da quella che fece il Figliuolo » (p. 49), l'uno nel silenzio e nel nascondimento, l'altro come un diluvio di fuoco, ma ambedue manifestano l'amore che è la stessa vita del Padre, e al Padre riportano. Il Padre è sempre il termine ultimo, ed è presente all'intelletto di Giovanna con particolare forza (come rivolto direttamente al Padre è costruito tutto il secondo discorso). Nell'anima di chi ama « verrà il Padre colla sua onnipotenza », e verrà il Figlio, a « insegnarci la scala della croce »: ma come aderire al Padre e al Figlio senza « un grandissimo amore », che solo

(14) Ibid., pp. 438-439.

l'« Amore del Padre e del Figlio », lo Spirito, può dare? Dio è visto sempre come amore, come un amore che si manifesta nel sacrificio del Figlio sulla croce, e nella forza trasformante dello Spirito. Sono questi i termini della sua autocoscienza mistica, della sua dinamica teandrica: la croce e l'amore, l'annichilimento e la trasformazione.

Tutta la via cristiana è perciò considerata in questa luce d'amore, in una realtà d'amore originata dal fuoco divino che viene a bruciare, annichilire, a consumare l'uomo, a unirlo a sé in una medesima fiamma. Ora in questa visione, in cui Dio è amore, un movimento ad extra che si compie nella divinizzazione, lo Spirito Santo non può non avere un posto e rilievo particolari, come infatti ha, così che anche la Chiesa è tale solo in quanto « è retta dallo Spirito Santo »; e per lo stesso motivo, del Figlio è predicato particolarmente il cuore crocifisso e del Padre la misericordia.

Cristo è infatti il « dolcissimo cuore del Padre », e questo cuore è una « fornace », da cui esce un « fuoco d'amor purissimo »; il Verbo « non per altro discese dal cielo che per arder tutti i nostri cuori. Ah! chi desidera ardere di questo dolce amore si accosti al Cuore di Gesù ». Un cuore aperto dalla ferita sulla croce, e che diventa così la porta necessaria per l'ovile del Padre, la « spalancata porta, anzi fornace d'ardente amore », la « fornace di perfetto amore ». Ed è questo cuore ferito che il Cristo trasferisce alla Madre, e a sua volta la Madre al Cristo: « il cuore di Maria era in Voi, ed il Vostro in Lei, sicché restaste piagato ed appassionato del Suo cuore. Oh forza d'amore che così unisci i veri amanti di Dio, e li fai una medesima cosa seco! » L'assimilazione e lo scambio Cristo-Maria rende evidente come Giovanna concepisca questa fornace, questo luogo originante il fuoco d'amore, come il luogo dove s'opera la trasformazione, come la porta del Regno: « mio Gesù amoroso, introducetemi per questa porta sacrosanta del vostro sacratissimo cuore ».

* * *

E' difficile dire se la « fornace » di Giovanna sia da intendersi nello stesso senso della dottrina del Sacro Cuore di Margherita Maria Alacoque (1647 - 1690), che le è di poco posteriore, e che segnerà tutta la spiritualità moderna. Se Margherita Maria ha coscienza che la devozione al cuore di Gesù significa, anche qui a livello ontologico e non psicologico, la richiesta a Dio di essere il centro dell'uomo (il cuore), di costituire la pienezza, la santità nell'uomo e dell'uomo (15), in Giovanna possiamo tuttavia osservare una richiesta analoga: la richiesta di essere bruciata dalla realtà divina: la sua « fornace » è il punto in cui l'« annichilimento » si attua e si attua contemporaneamente la trasformazione: è un unico processo, perché unico è il cuore di Cristo, la persona cristica. Giovanna non ha il compito di diffondere il messaggio del cuore di Cristo, ma la sua coscienza cristiana è già nella linea di Margherita Maria.

I paralleli sono ancora tutti da studiare, ma colpisce la vicinanza tra le più note affermazioni di Cristo a Margherita Maria e le parole care a Giovanna (come: « il mio cuore divino è così appassionato d'amore per gli

(15) Cfr. G. Baget-Bozzo, *Teresa del Bambino Gesù e il mistero dello Spirito Santo*, in « Renovatio », III (1968), p. 44.

uomini »), così come la vicinanza delle apparizioni: a Margherita Cristo appare « tutto sfolgorante di gloria, con le sue cinque piaghe, brillanti come cinque soli, e da quella sacra umanità uscivano da ogni parte fiamme, ma soprattutto dal suo mirabile petto, che rassomigliava a una fornace e... il tutto amante e tutto amabile cuore che era la vera sorgente di quelle fiamme »; e il cuore di Cristo — la fonte dell'amore e della gioia — appare, anche a Margherita, piagato e sormontato da una croce.

* * *

Il Padre come misericordioso ci ricorda l'offerta di sé all'amore misericordioso di Teresa del Bambino Gesù, con cui si può dire chiusa l'esperienza mistica moderna e s'annuncia la mistica post-moderna. « Il proprio Dio è la misericordia, Dio è un mare di misericordia », afferma Giovanna, « un Dio di misericordia, che va dissimulando e aspettando il peccatore, e nascondendo la verga della sua giustizia sotto il braccio della sua misericordia ». Ma in realtà siamo ancora lontani dalla mistica di Lisieux, che si offriva a Dio per aprirlo all'uomo in una totalità di desideri per la salvezza del mondo. Anche Giovanna ha continui e alti desideri apostolici, ma questi non si innestano nell'offerta a Dio come misericordia, che comporta in Teresina una perfetta assimilazione tra sé e lo Spirito Santo. In Giovanna la misericordia di Dio è vista come la dimensione dell'amore nel Padre, e che apre nell'uomo il processo di perfezione nei suoi vari stadi. Ma anche così si può forse dire che per Giovanna passa carismaticamente quella tematica che porterà poi a Teresa del Bambino Gesù.

Una mistica come questa si specchia sempre nella croce: « tutte le grandezze dipendono dalla Croce », perché la perfezione d'amore si fonda sull'umiltà. Ma è una mistica che dice contemporaneamente parole di gioia, perché narra l'esperienza perfettamente gioiosa dell'unione teandrica, la gioia dell'innamorata del Cantico: la consumazione nel fuoco d'amore non comporta solo l'annichilimento — come si diceva — ma anche l'unione, la trasformazione nell'amato: la consumazione è anche pienezza di vita. Per questo l'apostolo Giovanni viene visto come il « segretario del mio amore », colui che serba il segreto del cuore di Giovanna, che è un segreto di dolcezza e di gioia, di predilezione d'amore da parte di Cristo. E Giovanni è anche il « fedel segretario » di Cristo, che serba il segreto di un « amore di vero sposo ». Giovanni riposa « sopra il cuore » di Gesù, e « non fu senza mistero perché il Vostro cuore... è stanza de' casti cuori ». Giovanna non esita, nel raccontare la sua visione, a identificarsi all'apostolo (Margherita Maria viene invitata da Cristo a prendere il posto di Giovanni).

Giovanna sente d'altro canto, e tipicamente, come la perfezione della Vergine Maria sia il modello dell'amore divino, e perciò la vede « felicissima sopra tutte le creature », « piena e colma di gloria », come quella in cui « il fuoco immenso, amoroso, dolcissimo... ardeva il di Lei purissimo cuore, lo illuminava, lo illustrava di quella amorosa divina e dolcissima sapienza, che più seppe Lei sola che tutti i profeti, apostoli, Santi ».

* * *

La morte sulla croce e per la croce, la vita nella e per la trasformazione

in Dio, come un unico inscindibile e infinito processo nel rapporto di unione tra uomo e Dio, sono confermate, per quello che si sa e posso controllare, dai frammenti di altre opere finora note. Ma da esse risulta anche (come dalle biografie) un secondo elemento, che nei *Discorsi* non si intravede: il carisma profetico (16). Cerchiamo intanto la conferma della sua tematica mistica.

Nella prima parte della vita (17), fino ai due episodi che sembrano fondamentali nella sua esperienza, una forma di stigmatizzazione o con-crocifissione (1642) e il matrimonio spirituale (1644) (18), la croce sembra intesa soprattutto come morte a se stessa, come mortificazione: « o benedetta mortificazione, tu sei la via sicura al cielo »; e la Madonna le dice: « Leggi questo libro per tutta la tua vita, giorno e notte, senza interruzione »: ed è un libro che contiene solo l'immagine del Crocifisso; e in un'altra occasione: « Tu non sei la sua (di Cristo) seguace se non perseveri con la croce fino alla morte. Alla croce, alla croce io ti invito » (19). Finché non si sentirà dire da Cristo stesso: « Adesso tu porti Gesù Crocifisso dentro di te; non devi più ricercarlo sul monte Calvario, ma nel tuo cuore ».

Il cuore — come si è visto — è una fornace, la fonte divina per la vita di unione (20). Ma questo cuore è crocifisso, e la vera unione umano-divina comporta, per Giovanna, un cuore con-crocifisso: quel fuoco d'amore consuma ogni cosa creata, e questo vuoto viene riempito dalla realtà teandrica. Se il Cristo poteva dirle: « Figliola, ti assegno la cattedra del mio

---

(16) Per quel che posso giudicare, se la pubblicazione delle opere dovesse fare piena luce sulla sua figura di mistica, l'epistolario dovrebbe risultare la fonte principale per cogliere l'esercizio del carisma profetico in Giovanna. Un buon gruppo di lettere esiste presso l'archivio dell'Istituto della ven. Giovanna Maria della Croce di Rovereto, ma molte altre devono esistere altrove, e un reperimento sistematico sarebbe molto utile. Anche gli altri scritti sono in manoscritto presso lo stesso Istituto, ma altri manoscritti esistono certo altrove: così mi pare che non si siano finora segnalati il Vatic. lat. 13566 e il Vindob. lat. 11867-9 (cfr. *Tabulae*, VII, p. 69).

(17) D'ora in poi le pagine citate nel testo si riferiscono alla biografia del Weber (ricordata sopra a n. 2). Mi rendo conto che tale lavoro non è che parzialmente attendibile (sul Weber si veda F. E. Wackernell, *Beda Weber und die tirolische Literatur*, Innsbruck, 1903), e ho cercato perciò di servirmene solo per alcuni dati di fatto e soprattutto per le opere di Giovanna che egli cita (anche se, con ogni probabilità, la traduzione dello Strosio per questi passi non fa ricorso ai testi originali, ma si limita a ritradurre dal tedesco!). Troppo severo, anche perché non documentato, mi sembra il giudizio di O. Dall'Antonio, *I frati minori nel Trentino*, Trento, 1947, pp. 92-94 e passim. Altra prova della necessità di pubblicare integralmente l'opera di Giovanna Maria della Croce.

(18) Sui due episodi cfr. Weber, pp. 244-252 e i testi qui riportati. Per il matrimonio spirituale si cfr. anche ibid., pp. 91, 140, 143, 177, 178-9, ecc.; e A. Leoni, cit., pp. 88-89; Ferdinando da Riese, *La spiritualità* cit., p. 118. Per la stigmatizzazione ibid., p. 114 e Ferdinando da Riese, Commemorazione cit., pp. 152-153.

(19) Si cfr. anche pp. 33 (« il patire è il vero segno dell'amore ») e 35.

(20) Molti i passi, a conferma di quanto letto nei *Discorsi*. Tra gli altri: « Le tre persone divine versano in te il fuoco dell'amore » (p. 40); « Dio, trasformami come tu vuoi » (p. 41); « Io non domando altro che te » (p. 43); « Portami .... vivo nel cuore » (p. 45); « In me tutto è consumato. Io non ho più né anima, né cuore, né corpo, né alcun che di creato; il tuo ardente amore mi ha tutta inebriata, io vivo solo adesso in te » (p. 144), ecc.; ma occorrerebbe citare anche lunghe parti di opere e di lettere, come quelle sull'osservanza delle sue costituzioni (Weber, pp. 224-230). Sulla caratteristica trinitaria della mistica di Giovanna si cfr. Ferdinando da Riese, *La spiritualità* cit., pp. 119-120 e la Commemorazione, pp. 156-157.

spalancato cuore, dove teco farò il giudicio con ardentissima carità », e altrove: « Tu sei il mio cuore, ed io sono il tuo; io ho posto il mio cuore nel tuo, ed ho rinchiuso il tuo nel mio, e la volontà di noi due è divenuta una sola », il Cristo stesso le diceva: « Il tuo cuore è mio... io vi metto dentro la lampada del fuoco, le mie santissime piaghe » (21), « tu sei la mia croce, a questa appeso vi esalo morendo il mio spirito », e ancora: « tu ti sei crocifissa con me... tu sei tutta mia e io sono tutto tuo ». La crocifissione è dunque la condizione e nello stesso tempo la conseguenza del matrimonio spirituale. Giovanna quando narra l'esperienza della sua con-crocifissione (22) rivela la sua condizione di massimo tormento e insieme di somma gioia; e poco dopo dirà: « l'amore spira un ardente fuoco di gioia e di dolore », così che « persino il dolore nell'anima amante prende la tempra della gioia ». La croce acquista ora e così un altro senso.

Se la gioia e la pienezza divina fluiscono nell'essere umano trasformato, reso teandrico, questo essere vive la medesima vita trinitaria come la vive il Verbo incarnato. Vita che è amore, ma un amore provato dalla croce: e questa è una prova tale da esigere che il creato torni nel creatore, a lui per amore si riunisca. In Giovanna il desiderio apostolico si fa così totale. La croce significa in lei con-crocifissione e in questa con-redenzione. « Io non ho che la croce », e rivolgendosi a Cristo Giovanna esclama: « Come tu stesso hai fatto, così porto io pure questa croce, e sopra di essa non solo i miei peccati, ma quelli di tutto il mondo, e imploro misericordia per me e per tutti noi ». La croce non è più solo purificazione e mortificazione, è anche lo strumento per la con-salvezza del creato (23).

* * *

Fin dalla giovinezza il « fuoco » dell'amore di Dio si manifestava in lei come desiderio di opere, di predicazione, di martirio per il prossimo, tanto

(21) Si legga anche: « O splendidissime piaghe, piantate quasi a rose mattutine intorno ai candidi gigli della santissima umanità di Cristo! o luoghi di rifugio! fonti di redenzione! qui è la mia dimora! qui voglio abitare in eterno! » (p. 174).

(22) La descrizione autobiografica comincia col dire che « i più gran santi portano in sé crocifissa la loro anima con una somiglianza indicibile a Dio, quasi una immagine dei suoi dolori, quasi una continuazione delle pene della croce, che egli soffrì in terra fino alla fine del mondo. Lo stampo dell'immagine della croce nell'anima, segnatamente l'impressione delle stimate, avviene per forza d'amore, che unisce queste anime elette a Dio, e col grado di amore va di pari passo il dolore. O benedette piaghe d'amore!... Maria fu la prima a ricevere i dolori di queste stimate... l'apostolo Giovanni ricevette le stimate quand'egli nell'ultima cena, riposando in seno a Gesù, fu assorto nel più dolce deliquio d'amore... Questa somiglianza di pene col Salvatore si forma a poco a poco, e l'ultimo comparire della forma delle piaghe avviene all'improvviso, come fulmini che dalla vita più interna dell'anima si vibrano nelle parti esteriori del corpo » (pp. 244-245). Poi « un giorno, mentre stavo in ispirito dinanzi all'immagine del crocifisso, Gesù trapassommi cogli ardenti dardi dell'amorosa sua croce » (p. 247); allora le apparve la scena di Francesco alla Verna: « All'improvviso scoppiarono dalle cinque piaghe del Redentore degli splendidi raggi di luce, i quali con punture ardenti penetrarono le sue mani, i suoi piedi, il suo cuore, e tutto lo circondarono di un ardore divorante... le piaghe di Francesco risuonavano fortemente e cantavano con dolcissimo eco entro il mio cuore, e mi trafissero di vivissimo dolore » (ibid.). Si cfr. anche i passi citati nella Commemorazione di Ferdinando da Riese, cit., p. 153.

(23) Cfr. anche Weber, pp. 33 e 238.

da « invidiare » la condizione maschile, da rammaricarsi per la sua « impotenza » in quanto donna: « o quanto io vi invidio, predicatori! », « Oh! se io fossi un uomo andrei pure con gioia a versare il sangue per la fede » (24). E le mancanze che vede negli altri hanno tale risonanza in lei da desiderare: « Oh! potessi io con l'offerta della mia vita, di tutto il mio sangue, col mio totale annientamento impedire queste gravi offese! ...io sacrificherei tutto a tal fine, corpo, cuore e anima ».

Di fatto le opere non le erano mancate. Prima di vestire l'abito di clarissa la sua opera era stata anche più visibile, certo intensissima: opera materiale di assistenza e conforto a chi soffre, ma sin dall'inizio e poi sempre più opera di consiglio e di illuminazione svolta mediante il carisma profetico della conoscenza dei cuori (25). Mi pare che sia in particolare dopo il 1630 e poi soprattutto dopo il 1644 (data del matrimonio spirituale), che tale carisma si manifesta come giudizio e guida del clero (e in termini forse maggiori e più alti di quello di cui siamo a conoscenza) (26). Si legga, per citare solo alcuni passi: « oggidì si predica la parola di Dio senza Spirito, essa non feconda le anime »; « vi animi nel confessare lo Spirito Santo, perché con celeste amore ... possiate guidare le anime alla vita eterna ». « Con severità inesorabile passava in rassegna i loro cuori, puniva i tiepidi, scopriva segreti mancamenti » dei sacerdoti, e incessantemente li esortava: « datevi alla vita contemplativa, altrimenti voi non potete fare nulla per la salvezza delle anime ... sospirate incessantemente a Dio per l'infusione del santo amore » (27).

Il richiamo alla mistica e il severo giudizio contro la tiepidità e la falsa dottrina erano dunque in lei continui. Come ha spesso intuizioni su come orientare di fatto la vita religiosa del popolo cristiano: devozione al Santissimo, maggiore frequenza a confessione e comunione, preghiere e meditazioni sul vangelo nei pomeriggi festivi. E quando entra in convento, una locuzione (del 1654) la conferma che quel suo ritiro non significava il venir meno delle opere, anzi: « tu devi ancora su questa terra operare molto bene, per il tuo convento, per la tua patria, per tutto il mondo ».

---

(24) Si cfr. anche Ferdinando da Riese, *La spiritualità* cit., pp. 120-121. Tra i passi, numerosi, che si potrebbero citare, si veda almeno quello del 1663, rivolgendosi alle suore: « Partii dal principio che noi, donne, essendo inabili a prestare nella Chiesa di Cristo un servizio immediato, come gli ecclesiastici, i confessori, i predicatori, dovessimo almeno colle nostre preghiere porger qualche soccorso agli operai dell'Evangelo ... Perciò io vi ho insieme raccolte ... all'edificazione di un nido nel purissimo cuore del redentore crocifisso, perché voi, accese in esso di celeste amore, otteniate le ale della contemplazione, e divenute uno spirito con Dio, sotto la protezione di Maria ..., siate giorno e notte occupate nel meditare la legge del Signore » (p. 225).

(25) Così il Weber: « Facea venire al chiaro i segreti dei cuori » (p. 78); e aveva « la cognizione di colpe segrete di peccati » (p. 97); e non si contano i suoi interventi « miracolosi » (cfr. p. 87 e sgg.).

(26) Per il suo zelo apostolico cfr. anche le pp. 145, 150 e sgg. del Weber. Ferdinando da Riese nella cit. Commemorazione, pp. 162-163, non pare tener conto delle osservazioni critiche del Dall'Antonio (cfr. sopra n. 17).

(27) Si vedano anche le parole alle suore, citate sopra, alla n. 24; ma si leggano anche queste altre: « Una sola fiamma arda nel mio cuore, di vedervi divenute una sola cosa con Dio, trasformate in lui per amore ... Con ciò voi divenite cieli che narrano la gloria di Dio, voi divenite predicatori di Dio, e guadagnate anime per lui » (p. 233).

* * *

Già prima si era manifestato il carisma profetico non solo verso le persone, come giudizio e consiglio per le persone, ma come giudizio e consiglio per la storia. Oltre che guida profetica del clero, Giovanna eserciterà così sempre più, stando nella clausura di Rovereto, la profezia politica, e incessante è la sua opera e influenza sulla casa d'Austria, sia a Innsbruck sia a Vienna, e poi soprattutto sull'imperatore Leopoldo I (28). Ella si era sentita dire da Dio: « Io ti ho distesa come una rete nel mondo, onde guadagnar anime per la vita eterna. Io ti metto in cuore tutti gli uomini di ogni stato, di ogni rango e condizione ... Prenditi specialissima cura di coloro che illanguidiscono in mezzo ai peccati e alle false dottrine ». E Giovanna fu ben presto guidata a vedere nella casa d'Austria lo svolgersi da parte di Dio di una funzione storica: « è compito della casa d'Austria la conservazione e il ravvivamento della religione cattolica ». Già in una apparizione del 1626 la Chiesa le era apparsa « travagliata dall'irruzione degli eretici di Germania », e aveva compreso come casa d'Austria avesse un ruolo da svolgere in difesa della fede.

Il quadro in cui si svolge questa sua azione di esortazione è il popolo cristiano, come rivela questo messaggio per il popolo tedesco affidato a Mattia Galasso: « O popolo cristiano, lavato nel sangue di Cristo, ritorna animoso al tuo Iddio. Se non lo fai presto, la spada ti divorerà ... se tu non dai retta al mio avviso, si avvicina un terribile giudizio di Dio sugli uomini ». Ma in questo quadro, e nello stesso spirito e la medesima coscienza mistica, si rivolge poi soprattutto alla classe politica, agli uomini di Stato: « La vostra chiamata è alla fede, lasciate le opere del mondo, combattete per la fede ». E a questa vocazione ad essere veri cristiani, pronti a difendere la fede, si unisce una continua opera di illuminazione degli stessi uomini di Stato circa problemi particolari, talvolta di grande momento, di politica interna e soprattutto estera. La sua visione della storia europea, delle forze che vi operano e che stanno per entrarvi, è singolarmente lucida, il suo intervento evidentemente carismatico, e come tale spesso accolto dagli uomini delle corti di Innsbruck e di Vienna.

Giovanna vede casa d'Austria come lo Stato che difende la cristianità dai turchi, che minacciano l'Europa dai Balcani (29), e dai luterani (30): ma singolarmente essa insiste anche sul pericolo rappresentato dalla Fran-

(28) Si cfr. Weber, pp. 292-335, e Ferdinando da Riese, Commemorazione cit., pp. 158-166: ma le loro asserzioni andrebbero meglio documentate, specie con l'epistolario.

(29) La questione dell'Ungheria occupò particolarmente Giovanna, ricevette a Rovereto influenti personaggi ungheresi e con altri ebbe corrispondenze. Avrà poi un giudizio drastico verso i traditori della causa imperiale, e a proposito di essi scrive a Paul Hocher, della corte viennese: « Ella deve avere un cuore di ferro, risoluzioni deboli non fruttano nulla. O i traditori resi per sempre innocui o l'Ungheria è perduta e la cristianità pericolante » (p. 321); e si cfr. anche pp. 305-307 e A. Leoni, art. cit., p. 85.

(30) Se Giovanna aveva guidato il Galasso (e con lui casa d'Austria nella lotta contro i protestanti, invoca poi, inascoltata, la pace (cfr. p. 299), e più tardi insisterà con l'Hocher nel medesimo senso: « Non provochi i protestanti con esigenze troppo alte. Noi dobbiamo essere paghi della pace, e cercar di guadagnare i principi all'impero, ... con un procedere amorevole. Sono nostri nemici i Francesi e i Turchi » (p. 304).

cia (31), una nazione che vede solo i propri interessi e non quelli della cristianità, dominata dunque dall'imperialismo egoista, un'opera mondana non un'opera divina: e verso cui ha perciò durissime parole.

* * *

Anche questo aspetto della presenza di Giovanna Maria della Croce va approfondito (sulla base, in particolare — riteniamo —, dell'epistolario). Sin d'ora, tuttavia, è importante tenere conto della sua autocoscienza. Perché essa dichiara a più riprese, e anche solennemente nel testamento spirituale del 1654, che le sue opere sono nulla, anzi che è incapace di opere. Il suo desiderio apostolico e sacerdotale non riesce a costruirsi in opere, e cresce assieme al desiderio di ritirarsi in Dio, di morire al mondo. Verso il 1640 rispondeva all'amore di Cristo esclamando: « Io voglio amarti coll'affetto più ardente, ma purtroppo mi mancano le opere, le prove del mio amore, sono inutile sulla terra, e bramo morire per liberarmi del mio nulla »; e poi nel testamento: « Mi rincresce di tutto cuore di non poter dimostrare nessuna specie di opere, che sieno conformi a questa fede » (32).

Il suo desiderio ritorna evidente ancora nel 1663, in una lettera alle suore: « Allorché Dio ... mi chiamò al suo divino servizio, mi ispirò anche una brama ardente di promuovere la sua gloria, e di travagliare in ciò indefessamente, affinché tutte le anime ... lo amassero e servissero con tutto il cuore ». E ancora: « O mio Dio, tu vuoi opere, e non queste compiacenze di noi medesimi. La vera preghiera ... consiste ... nella rassegnazione ai divini voleri, nell'imitazione del Crocifisso, nella forza che si ottiene da Dio di operare grandi cose per Iddio ».

Giovanna si trova sempre a mani vuote, ma poi impara che un'opera le è pur possibile: « Essendo una povera donna non potei né predicare né far nulla di grande ... non mi restò altro che ritirarmi nella solitudine, e darmi alle opere rigorose della penitenza, mediante la preghiera e la meditazione », e poi, nel testamento: « In mancanza delle opere io mi offro a morire per questa fede e confermo ancora di ... rendere testimonianza con il mio sangue per le verità della Chiesa cattolica » (33). L'offerta di sé, la croce è la vera e maggiore opera, perché è la vera e più alta prova d'amore. La croce come mezzo per la salvezza del mondo: la perfetta sequela del Cristo appare così in tutta evidenza (34).

Si può dunque congetturare che il carisma profetico — rivolto alla trasformazione teandrica delle persone e rivolto alla guida teandrica della

(31) Si legga: « Io non mi aspetto nulla di buono per la cattolica religione ... dalla preponderanza dei Francesi. Loro legge suprema è l'arbitrio » (p. 323); e all'imperatore Leopoldo I scrive: « Ci dia la pace! ma perciò è necessario che Ella dia aiuto a tutti quelli che vengono assaliti dai Francesi » (ibid.).

(32) Cfr anche Weber, p. 238.

(33) Cfr. anche Ferdinando da Riese, *La spiritualità* cit., p. 103.

(34) Altro problema è dato dal fatto che Giovanna mostra una totale sicurezza nella sua attività profetica, e una totale insicurezza riguardo a sé: almeno così par di capire da Weber, p. 239. Sulla sua devozione alla croce si vedano anche, purtroppo condensate in una specie di riassunto, le sue « Meditazioni intorno alla Passione » (Weber, pp. 362-378).

storia — sia presente nell'autocoscienza di Giovanna, che instancabilmente lo esercita, come un'opera che non è in grado — benché sia in esso e per esso mossa del tutto da Dio, travalicata continuamente e perentoriamente governata — di manifestare totalmente Dio alle creature e portare il creato in Dio.

Ma questo senso di impotenza e nullità, questo annichilimento che continua e aumenta anche dopo il matrimonio spirituale, la porta a comprendere che un'opera esiste di qualità divina, della qualità che ella avverte come necessaria per essere un'opera, e come tale solo desidera: è la croce, come si è visto. L'unione trasformante nel cuore piagato di Cristo significa la con-crocifissione, e dunque il con-sacrificio, che è il prezzo del riscatto dell'uomo. Il Signore un giorno le aveva detto: « Io t'ho fatta chiamare nella religione Giovanna Maria della Croce non del Crocifisso. E questo con misterio perché voleva che tu amante della croce fosti in quella crocifissa » (35). E poco prima di morire l'ultima cosa che Giovanna riesce a scrivere, sono queste parole di Cristo: « Preparati, o figlia, al martirio e alla morte! Io non ti dico più che scenderai dalla croce, ma che rimarrai costantemente sulla stessa, finché l'amoroso Iddio ti guidi alla cena dell'immacolato Agnello. Tu muori della morte della passione di Cristo: questa e non altra è la mia volontà ». Vent'anni prima aveva lei stessa chiesto: « Io chiedo anche, mio Gesù, nella mia morte di rappresentare la tua, e la morte della tua santissima madre Maria ».

* * *

Se i luoghi che abbiamo citati sono veramente rappresentativi della spiritualità di Giovanna, essi confermano dunque, e allargano il significato di quanto s'è potuto leggere nei suoi *Discorsi*. E si può perciò dire che il suo posto nella storia della Chiesa è giustamente vicino, partendo dalla tradizione carmelitana (ma letta secondo il linguaggio francescano trasmessole da Tommaso da Olera), a Margherita Maria Alacoque, che proprio nell'anno stesso in cui Giovanna muore (1673), ha da Cristo la missione di annunciare la dottrina del suo sacro cuore, e al cuore di Cristo si offre perché l'amore divino non rimanga chiuso in Dio. Se di una novità si può parlare in Giovanna, questa pare possa individuarsi come un annuncio della dottrina e devozione del cuore di Cristo, e nell'insistenza con cui, con sempre maggiore coscienza, predica come nascente dal cuore di Cristo (la fornace d'amore per gli uomini, che in sé trasforma l'uomo) la croce, la con-crocifissione.

E' questo anche il momento per cui si ha il manifestarsi della realtà divina nella storia per riportarla in Dio, e dunque il manifestarsi di Dio attraverso la storia. Giovanna, con la sua parola e la sua vita, fa comprendere (come già Tommaso da Olera) che la riforma protestante non può essere fermata con mezzi umani, con una riforma dell'apparato e delle consuetudini ecclesiastiche. Quello che Giovanna chiede è il rinnovamento delle persone, la loro trasformazione in Dio per Spirito Santo, e vede l'opera del sacerdozio priva di senso nella misura che non sia questo. E contemporaneamente, sempre nel quadro di questa condizione mistica,

(35) Ferdinando da Riese, *La spiritualità* cit., p. 114.

Giovanna rivolge la sua profezia alla classe dirigente della struttura statale: ella chiede all'autorità politica di difendere la fede, in un momento storico di grande tensione, come quello che va dalla guerra dei trent'anni al regno di Leopoldo I.

A Giovanna è possibile esercitare una profezia di questo tipo perché ella la svolge in un contesto storico in cui esistono ancora i popoli cristiani. Per questo la casa d'Austria ha potuto comprendere l'autentico senso della profezia di Giovanna, e quindi della propria funzione nella storia, creando così una tradizione precisa — che verrà tuttavia presto interrotta e contraddetta (basti pensare al giuseppinismo del secolo seguente).

In realtà la profezia politica di Giovanna è l'ultimo grande esempio di un tipo carismatico. Nel secolo XVIII la realtà di popolo cristiano comincia a venire meno, e poi nel secolo XIX essa viene totalmente a mancare. La grandezza e novità di Giovanna, con esatta coerenza con la sua vita mistica, è nell'avvertire l'impotenza della sua profezia come opera divina, e perciò il suo rifarsi a ciò che di più divino ha l'opera stessa del Salvatore: la sua morte. Questo è forse il segno più evidente che in Giovanna prefigura S. Teresa del Bambino Gesù (che nasce due secoli dopo la morte di Giovanna, nel 1873). In Teresina non si ha più profezia, si ha anzi il silenzio assoluto delle opere (36). Teresina ha solo desideri infiniti per convertire il mondo a Dio e affida a Dio stesso l'opera di conversione (37): Giovanna ha solo il senso che l'assimilazione alla croce, la con-crocifissione sia la condizione che dà sicurezza all'opera cristiana, non c'è ancora il diretto e totale affidamento allo Spirito Santo come si realizza in Teresa.

Il silenzio profetico di Teresina è così il chiudersi di un tempo carismatico e il prepararsi di una diversa stagione di profezia politica, non più detta agli Stati ma all'umanità come tale, alle persone e ai popoli perché si facciano popolo di Dio. Il desiderio infinito diventa coscientemente Spirito e concretamente si manifesta come Parola.

CLAUDIO LEONARDI

(36) Le grandi sofferenze fisiche, portate dal demonio a Giovanna, non sembrano avere riscontro in Teresina, di cui sono invece note le sofferenze psichiche, fino al suo « ateismo » (per cui si veda anche C. Leonardi, *Storia del Cristo, storia del mondo*, in « Renovatio », VII, 1972, pp. 208-209).

(37) Cfr. Baget-Bozzo, *Teresa del Bambino Gesù* cit., pp. 47-48.

SU ALCUNE INTERPRETAZIONI CATTOLICHE DI MUHAMMAD

In questa stessa rivista abbiamo già avuto occasione di esporre una nostra interpretazione teologica del grande evento religioso che è l'Islam (1). Il padre Carlo Casbarri presenta ora al lettore italiano una panoramica molto generale del *Cattolicesimo e Islam oggi* (2). Un fatto appare da queste pagine: il numero limitato in Italia di teologi che tentano riflettere sul problema dell'Islam ed operano per il dialogo cristiano-musulmano. Mentre più vivo è l'interesse che gli ambienti francesi hanno a questo problema: sono soprattutto i religiosi francesi (gesuiti, domenicani, padri bianchi) che nei paesi del Medio Oriente e dell'Africa del Nord sono impegnati al dialogo. Casbarri ci riporta idee, giudizi di teologi cattolici espressi in studi ed interviste, concernenti la persona del profeta Muhammad, il Corano, il dialogo cristiano-musulmano. Appaiono circa 140 persone impegnate al dialogo. Una constatazione dolorosa per noi è che il numero degli italiani non arriva ad una diecina. Un po' poco se si tiene conto che il mondo musulmano sta proprio dall'altra sponda del Mediterraneo. Non mancano pure alcuni giudizi di musulmani sul come essi vedono il cristianesimo.

La maggior parte delle persone rivelano uno spirito irenico, difficile a riscontrarsi negli ambienti cattolici di una cinquantina di anni fa. Unanimemente vengono accolti ora gli « elementi religiosi positivi e autentici » che il secondo concilio Vaticano ha riconosciuto nell'Islam. Il fatto che le due importanti questioni che preoccupano l'interlocutore musulmano (l'autenticità della missione profetica di Muhammad e l'origine ispirata del Corano) trovino ancora risposte negative o ambigue, rivela quanto il problema non sia stato chiaramente impostato nella teologia cattolica, anche in relazione alla nuova teologia delle religioni iniziatasi dopo il concilio.

Poiché il libro del Casbarri susciterà certamente in Italia un maggiore interesse al problema teologico dell'Islam, vale la pena di presentare più dettagliatamente le posizioni di tre autori e sacerdoti cattolici, i quali hanno consacrato la loro vita e la loro attività scientifica al dialogo con il mondo musulmano, e che forse non sono sufficientemente conosciuti nell'ambiente italiano. Essi sono il domenicano francese, Jacques Jomier, membro dell'Istituto domenicano di studi orientali al Cairo, ed i due sacerdoti maroniti libanesi Michel Hayek, professore nell'Istituto cattolico

---

(1) *Gesù nel Corano,* in « Renovatio », n. 3, 1969, pp. 440-453; *Per una riflessione cristiana del Corano, in* « Renovatio », n. 2, 1971, pp. 3-23; *Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martire mistico dell'Islam,* in « Renovatio », n. 2, 1972, pp. 217-238.

(2) Casbarri, C.: *Cattolicesimo e Islam oggi,* Città Nuova, Roma, 1972.

di Parigi, e Youaqim Moubarac, professore di arabo all'Istituto cattolico parigino e di teologia delle religioni all'Università di Lovanio.

Nessuno potrà mettere in dubbio la competenza di Jacques Jomier, il quale, sia per la sua formazione scientifica sia per la sua lunga permanenza nel mondo musulmano, ha una conoscenza così diretta dell'Islam come forse non molti sacerdoti cattolici hanno. Da trenta anni è membro dell'Istituto domenicano del Cairo, contribuendo a mostrare aspetti interessanti della vita dell'Islam moderno, particolarmente egiziano (3). Per illustrare le sue attuali posizioni ci atteniamo a quanto egli ha espresso in un articolo apparso nel « Bollettino del Segretariato per i non-cristiani » (4).

Jomier afferma che l'Islam predicato da Muhammad s'iscrive nella linea del giudaismo e del cristianesimo come una riforma (pretesa) adattata agli ultimi tempi della storia ed indirizzata all'umanità tutta intera. Al di là di Gesù e di Mosé al cui spirito, secondo l'opinione musulmana, ebrei e cristiani sarebbero stati infedeli, l'Islam crede ristabilire la purezza del vero monoteismo qual fu ricevuto da Abramo.

Nella terza parte del suo studio Jomier si pone espressamente la questione: « Possiamo noi dire: "fuit homo missus a Deo cui nomen erat Muhammad"? ». Perentoriamente egli risponde: « Io credo di no, perché se lo dicessimo lo dovremmo fare con tali riserve per cui nessuno resterebbe soddisfatto ». Mai, secondo Jomier, un cristiano potrà dire che Muhammad è un inviato di Dio in senso « forte », come lo intendono i musulmani:

« Se lo dicesse sarebbe un musulmano. Poiché il carattere esclusivo della missione che reclama Muhammad, il fatto che il Corano vede in lui il compimento e la vetta di tutta la rivelazione, non è compatibile con l'insegnamento di Cristo, quale ci è pervenuto attraverso una via della quale non possiamo dubitare. Il Corano è un nuovo Vangelo, escludendo la rivelazione del mistero di Dio e la nostra adozione in Cristo. E' un nuovo Vangelo simile a quello che San Paolo si accingeva a confutare nella lettera ai Galati, anche se un angelo disceso dal cielo fosse venuto ad annunciarlo ».

Jomier esprime la sua opinione su quei

« cattolici i quali si chiedono pertanto se la profezia di Muhammad potrebbe essere accettata "con delle riserve", sia riconoscendo a Muhammad una reale missione divina, ma limitata ad un certo gruppo di uomini, ossia limitata all'annuncio del monoteismo. Alcuni partirebbero dalla convinzione secondo la quale il Corano non conterrebbe niente di positivo "contro" il cristianesimo, ma soltanto dei silenzi. Così riconoscerebbero a Muhammad un carisma di protezione, preservante dall'errore il suo messaggio, ritenuto "vero" ma incompleto. Questo sarebbe un caso di "profezia negativa" ».

Altri invece accorderebbero il titolo di profeta per il ruolo storico che svolge nella società. In un'epoca di sconvolgimenti e smarrimenti, colui che scopre i bisogni del momento e guida gli uomini verso un ideale di rinnovamento religioso-sociale, colui che con intuizione penetrante percepisce le aspirazioni segrete di una parte della folla e riesce a formularle,

(3) I suoi libri principali sono: *Le Commentaire coranique du Manâr* - Tendances nouvelles de l'exégèse coranique en Egypte, Paris, 1954; *Bible et Coran*, Paris 1959 - (traduzione italiana di Galletto: *Il Corano è contro la Bibbia?*, Milano 1961).

(4) *La notion du Prophète dans l'Islam*, nel « Bollettino » del Segretariato per i non-cristiani, n. 18, 1971, VI/3, pp. 154-158.

rispondendo all'attesa di coloro che si ritrovano in lui, sarebbe un « profeta » (Péguy, Marx, eccetera). Allora nessuna difficoltà essi hanno a riconoscere anche Muhammad quale « profeta » poiché ha condotto tanti pagani alla conoscenza del vero Dio.

Jomier passa ad un giudizio di queste posizioni chiedendosi:

« Affermare che il Corano non contiene niente di positivo contro il cristianesimo è una tesi che a rigore esegeticamente si potrebbe sostenere in astratto. Ma il fatto è che i musulmani sino dal principio, quasi unanimemente hanno interpretato molti testi del Corano come una condanna esplicita dei principali dommi cristiani » (5).

Anche la seconda posizione è discutibile. Perché fare del profeta un intuitivo inspirato dalla base, come si dice, sarebbe considerare la profezia soltanto nell'aspetto sociologico, desacralizzato, agli antipodi dello spirito musulmano. Ma allora a cosa servirebbe una tale discussione, quando si usa la parola « profeta » con tante limitazioni e riserve inaccettabili al musulmano, il quale crede che Muhammad è un profeta in senso assoluto e deve essere seguito alla lettera. E Jomier conclude:

« Personalmente penso che tali metodi conducano fuori strada. Mai un musulmano accetterà che si mettano limiti alla nozione di profezia di Muhammad » (6).

Per questo Jomier insiste che occorre riservare alla parola « profezia » tutta la sua forza, e quindi « escluderla dal caso presente di Muhammad ». Si dovrà rimanere all'esame del ruolo storico che Muhammad ha avuto. Si potrà riconoscere l'intuizione del Massignon, il quale ammetteva che l'Islam ha aperto le porte agli « esclusi di tutti i generi ». Forse, pensa il Jomier, sarebbe questa idea di esclusione che darebbe la chiave di tutto. Il ruolo storico dell'Islam sarebbe stato quello di raggruppare questi « esclusi » e di fornire loro una parte di quello che essi avrebbero potuto

(5) P. Jomier recensendo l'opera di Dénise Masson: *Le Coran et la Révélation Judéo-chrétienne - Etudes comparées*, 2 vclms. Paris 1958, in « Parole et Mission », n. 7, oct. 1959, pp. 618-626, osservava: « Se abbiamo ben compreso il pensiero dell'autrice, si tratterebbe di riconoscere che il Corano non contiene niente di positivamente contrario ai misteri cristiani; le negazioni coraniche della Trinità, dell'Incarnazione, della Divinità di Cristo sarebbero dirette contro concezioni erronee di questi misteri e non contro i misteri stessi. Questa tesi è stata sostenuta a più riprese, in questi ultimi anni; se essa si dovesse ammettere, comporterebbe una totale revisione del giudizio cristiano da portarsi sull'Islam. Questa tesi si urta immediatamente ad una obiezione considerevole: essa va contro tutta la tradizione musulmana, la quale ha trovato nel Corano la condanna dei misteri cristiani della Chiesa. I sostenitori di questa tesi lo sanno, ma essi subito rispondono dicendo che l'esegesi musulmana tutta intera si è ingannata in questo caso. Noi confessiamo da parte nostra che il rifiuto di tutta una tradizione si può ammettere difficilmente. Il che varrebbe a dire che nessun musulmano, durante tredici secoli, abbia compreso il Corano e che dopo tredici secoli una scuola d'islamologi cristiani si propone di insegnarne il vero senso. Vi sono state tuttavia delle grandi intelligenze tra i musulmani. Inoltre, all'esegesi tradizionale, secondo i sostenitori di questa tesi, si dovrebbe sostituire una nuova esegesi fatta alla luce cristiana. Si tratterebbe insomma di ritrovare una nuova forma d'Islam, la quale non esiste assolutamente all'ora attuale. Ma se anche questa operazione fosse legittima, sarebbe essa accettata dai musulmani? Se poi questa operazione non si giustifica, si crea un Islam puramente immaginario ».

(6) Tutta l'argomentazione del padre Jomier, sostenuta anche da altri (per esempio, il padre Robert Caspar) è validamente respinta e confutata dal Moubarac, nel terzo volume della sua *Pentalogie:* « L'Islam et le dialogue islamo-chrétien » (pp. 115-131).

trovare alla vera sorgente, se essa fosse stata loro accessibile. E' stata per molti pagani la sola via verso il Dio unico che di fatto sia stata loro aperta. Perciò si potrà riconoscere che l'iniziatore di un tale movimento non fu un essere ordinario: attraverso la sua vita, che comporta molti aspetti, talvolta molto umani, di slanci e cadute, il suo genio si è manifestato, genio politico ed anche religioso: « Perché non riconoscerlo francamente? » (7).

Altrove egli precisa il suo pensiero scrivendo:

« Se si ammette, come noi personalmente pensiamo, che il Corano contiene un insegnamento positivamente contrario ai misteri della Trinità, dell'Incarnazione, della Redenzione e della Chiesa, l'Islam apparirà come "un'eresia cristiana", molto ai margini della grande Chiesa. La sua cristologia e la sua soteriologia faranno pensare a quelle delle sette del passato, come gli ebioniti eterodossi, i quali furono classificati tra gli eretici dagli eresiologi cristiani dei primi secoli. Giovanni Damasceno vedeva nell'Islam un'eresia cristiana. Pure tenendo conto delle fondamentali differenze, soprattutto sulla Trinità e sulla cristologia, rimangono sempre numerosi elementi comuni col cristianesimo. Ad esempio, il rispetto della grandezza e trascendenza di Dio, la preoccupazione di restare fedeli ai messaggi di coloro che egli ha veramente inviati, il fatto di appellarsi alla linea dei profeti biblici, le illuminazioni della legge naturale iscritta nella coscienza umana sono altrettanti elementi che possono servire ad edificare una mutua comprensione fra cristiani e musulmani. E l'Islam sarà veduto alla luce delle parole di Paolo: "oportet haereses esse". L'interesse della teologia cristiana si porterà sui grandi temi di Dio unico (monoteismo), sui princìpi della profezia e sulla natura e l'autenticità delle Scritture; senza utilizzare i testi coranici su Cristo o la Vergine in ragione di continui equivoci, data la differenza del loro contesto » (8).

L'ISLAM MISTERO ISMAELIANO

Luigi Massignon nelle ricche ed intense pagine del suo prezioso studio sulle *Tre preghiere di Abramo* (9) aveva invitato la coscienza cristiana a riscoprire il significato della « benedizione di Abramo per il suo figlio Ismaele, prima di scacciarlo con la madre Agar nel deserto ».

Nel 1954 il padre Youaqim Moubarac riprendeva le intuizioni del

(7) In nota, poi, il Jomier conclude: « La parola "genio" sembrerà insufficiente ai nostri interlocutori, quantunque lo scrittore moderno Abbâs Mahmû al-Aqqâd abbia pubblicato nel 1940 un libro intitolato: *Il genio di Muhammad ('Abqariyyat Muhammad)*. Ma nel suo trattato: *Aqîdat al-muslim* (1965) il professor Shaykh Muhammad al-Ghazâli ha tutto un testo sopra gli uomini di genio per dimostrare che il profeta è molto più che un genio. Tuttavia i nostri interlocutori (musulmani) sanno bene che se noi ammettessimo la profezia di Muhammad, noi saremmo musulmani, mentre noi non lo siamo ».

(8) Art. cit. in « Parole et Mission »: « Invece se si ammette che il Corano non contiene nulla di positivamente contrario ai misteri propriamente cristiani, si tenderà a vedere in esso, come lo dice la frase del Massignon: "Una edizione araba incompleta della Bibbia". Si considererà come una specie di sommario dell'Antico Testamento, destinato specialmente ai popoli arabi che si trovano psicologicamente "prima di Cristo", compendio che li preparerebbe all'attesa della venuta escatologica di Gesù Salvatore. Il Corano non conterrebbe delle barriere; non conterrebbe che dei "silenzi" sui misteri cristiani. Sarebbe allora indicato utilizzare molto i testi coranici su Cristo e la Vergine, di parlarne continuamente senza preoccuparsi di tutto il fondo del contesto del Corano ».

(9) Massignon, L.: *Les trois prières d'Abraham - Seconde prière*, Tours, 1935.

maestro « per contribuire da parte islamica a fissare una testa di ponte, con l'aiuto di ciò che sarebbe la corrispondenza coranica quale specie di eco ai testi profetici della Genesi ». L'egira di Muhammad, inizio dell'era musulmana, sarebbe il punto di arrivo della destinazione abrahamitica nel suo ramo arabo. Il mondo arabo che trova per la prima volta la sua unità, e con lui tutto il mondo semitico, nell'Islam, non è « ismaeliano » ma è abrahamitico. Il mistero d'Ismaele realizza la vocazione primitiva del suo Padre votato lui pure all'egira, ed è quanto si sarebbe compiuto quando il mondo arabo passa all'Islam. Il mondo arabo avrebbe trovato nell'Islam il compimento, in una dimensione universale, della sua vocazione d'origine. La razza araba essendo stata formata dall'amalgama degli « esclusi dalla promessa », discendenti da Esaù e da Ismaele, ed avendo costui sposato una donna « del paese d'Egitto » (*Gen.* XVI, 1), l'Islam continuerebbe sino ad oggi a liberare ed a fare l'unità di un mondo a parte, che egli contiene in un divenire « arabo ». E' quello che darebbe ad ogni musulmano, arabo dal punto di vista non della razza, ma per vocazione quasi mistica ed affiliazione spirituale (non si potrebbe parlare di un Ismaele spirituale come la Chiesa si chiama l'Israele spirituale?), il gusto di una terra mai posseduta ed una nostalgia quasi-morbosa per una patria nella quale non si saprebbe reintegrare (10).

Contro la posizione dell'interpretazione « abrahamitica » dell'Islam avanzata dal Massignon e messa chiaramente in rilievo dal Moubarac, il sacerdote maronita libanese Michel Hayek nel suo libro *Le mystère d'Ismael* (che riprende la posizione già sostenuta dall'olandese Snouck-Hurgronje e volgarizzata da Wensinck) sostiene che l'Islam non è « abrahamitico », ma « ismaeliano ». Muhammad alla Mecca non avrebbe avuto alcuna coscienza della sua discendenza da Abramo. Soltanto a Medina, al contatto con gli ebrei, avrebbe scoperto la sua relazione col patriarca Abramo tramite Ismaele. A Medina pure Muhammad avrebbe scoperto che il suo messaggio si differenziava da quello degli ebrei e dei cristiani, e avrebbe elaborato il concetto di « hanifismo ».

Hayek dedica il suo libro alla memoria « postuma » di Luigi Massignon, come il rovescio della medaglia, « ad un dialogo interrotto su un malinteso al riguardo d'Abramo ». Nell'introduzione generale, che fa seguito ai testi biblici del Genesi su Ismaele, si presenta la figura d'Abramo, la quale è rivendicata dal giudaismo, dal cristianesimo e dall'Islam, quale padre della fede. Dovrebbe essere, quindi, un soggetto « pacificatore e riconciliante », per le tre religioni monoteistiche, come insisteva Massignon. Di fatto se ebrei, cristiani e musulmani si reclamano da Abramo, secondo Hayek, fra tutti i personaggi biblici comuni all'Antico Testamento, al Nuovo Testamento e al Corano, sarebbe proprio Abramo quello che accentua la rottura delle tre religioni. Anche al tempo di Gesù era oggetto di disputa: la discussione tra ebrei e cristiani concernerebbe la « paternità spirituale di Abramo e la promessa della sua discendenza ». La rottura si sarebbe fatta più profonda dopo che nel settimo secolo è apparso Muhammad a reclamare il riconoscimento del suo diritto di discendente dal primogenito Ismaele, presentando Abramo come « Hanif », né ebreo né cri-

(10) Moubarac, Y.: *Ismaël chassé au désert*, in « Bible et Vie Chrétienne », riprodotto nella *Pentalogie;* t. II: « Le Coran et la critique occidentale », pp. 41-52.

stiano, ma il padre degli arabi. L'Islam, secondo Hayek, si colloca di fronte ad Israele, opponendo ad Abramo, padre d'Isacco e fondatore del tempio di Gerusalemme, un Abramo padre d'Ismaele, fondatore del « primo tempio dell'umanità, il tempio della Mecca ». La riconciliazione tra i discendenti carnali di Abramo nella linea d'Isacco (ebrei), con i discendenti carnali d'Abramo nella linea d'Ismaele (musulmani) dovrebbe venire dai cristiani.

L'« hanifismo » che Muhammad elaborerebbe al contatto con gli ebrei di Medina, quale « sistema di neutralità religiosa in un monoteismo sincretista », gli fa concepire la sua comunità musulmana come il ripristino dell'autentico monoteismo, comunità « mediana » lontana dai due estremi, il politeismo ed il giudaismo. Alla Mecca Muhammad, prendendo coscienza di essere un discendente di un « escluso » (Ismaele fu scacciato da Abramo nel deserto e privato della eredità paterna), si scopre, lui orfano di padre e di madre, respinto dai suoi concittadini, « orfano spirituale » e si inserisce nella storia sacra dei popoli della Scrittura, rimproverando agli ebrei di monopolizzare per loro unicamente il Dio di Abramo.

« Tutte le istituzioni culturali dell'Islam saranno attribuite ad Abramo, particolarmente il pellegrinaggio alla Mecca, di cui sino allora non si era fatto questione; e vengono presentate ora quali emulazioni di fronte all'esclusivismo del giudaismo e del cristianesimo, come una rivendicazione in favore dei "gentili". Occorreva proprio un discendente d'Ismaele per rivendicare la parte sconosciuta dei gentili al patrimonio universale d'Abramo. L'Islam aiuta così le genti del Libro ad allargare la loro concezione di Dio e della sua promessa » (11).

Muhammad a questo momento non si limiterebbe a proclamarsi « ammonitore », ma si presenta espressamente come il « profeta dei gentili », apportando loro

« un libro profetico,... il cui livello teologico si situa là dove Muhammad coglie la storia religiosa: non affatto nella cronologia della storia sacra, sei secoli dopo la Pentecoste, ma a questa tappa arcaica della storia, quando Abramo scacciò Ismaele e la madre di lui dalla famiglia. La sua profezia si limita a questo tratto della storia sacra » (12).

« Partendo da una razza particolare alla quale egli si trova legato per la sua fede ed il suo culto, l'Islam si allarga per raggiungere tutte le razze e raggiungere l'universalismo. Così supera se stesso, oltrepassando gli arabi, Abramo e Muhammad, per iscrivere nei fondamenti stessi della natura umana originale la sua fede arcaica, primordiale, elementare. E per raggiungere l'origine suprema di questa fede, supera la storia, poiché la coglie nella pre-eternità, prima della fondazione del mondo, al momento del patto iniziale, questa alleanza stabilita tra Dio, con gli uomini usciti in miniatura dai lombi d'Adamo, prima della loro reale creazione, per prestare un giuramento di fedeltà al monoteismo » (13).

La nazionalizzazione e arabizzazione di Abramo, permetterebbe a Muhammad, secondo Hayek, di integrare le forme cultuali dell'Arabia, strappando alla Bibbia, « non ostante la gelosia dei depositari di questo tesoro divino », la parte ismaeliana sequestrata, immobilizzata o monopolizzata dal popolo del Libro. Ne esce per escludersi questa volta volontariamente, al fine di realizzare a sua insaputa, la vocazione assegnata dalla

(11) Hayek, M.: *Le Mystère d'Ismaël*, Mame, 1964, p. 83.
(12) *Ibidem.*, pp. 84-85.
(13) *Ibidem*, p. 87.

Scrittura al suo antenato Ismaele. Lo scisma abrahamitico è consumato là. Hayek conclude:

« Perché Abramo « loro Padre » è anteriore agli ebrei e ai cristiani, Ismaele passa ormai nel suo pensiero ed in quello del Corano, prima di Isacco, e le istituzioni religiose del tempio della Mecca, prima di quelle del tempio di Gerusalemme » (14).

Questa insistenza dell'autore a mostrare l'Islam come « ismaeliano » per opporlo meglio al giudaismo « israeliano » non ci convince. Ismaele, come bene già aveva rivelato Moubarac, appare appena nominato nel Corano e resta una figura molto evanescente. Il Corano, parlando del sacrificio di Abramo, non nomina mai Ismaele, e gli ascoltatori ebrei della Mecca e di Medina sapevano bene che il sacrificato era Isacco. Che poi Muhammad abbia cambiato ed abbia sostenuto che il sacrificato era Ismaele, non può sostenersi se realmente si vuole restare fedeli al Corano; e la tradizione musulmana che sostiene Ismaele non ha grande valore; pensare ad applicare il principio coranico dell'abrogazione di una legge da parte di Dio con una nuova, alla sostituzione di un personaggio con un altro, non trova alcuna base sicura (15).

Altrettanto discutibili e poco convincenti sono le affermazioni che

« l'identificazione tra la sua religione e la confessione di Abramo che Muhammad ha avuto ordine di seguire è stata fatta a Medina; e fino allora l'Islam del Corano non sarebbe stato vincolato ad alcun profeta in preferenza agli altri »;

che

« è a Medina che la religione dell'Islam e quella di Abramo si riconoscono identiche. Abramo è il padre dell'Islam, ma l'Islam è anteriore ad Abramo, perché sarebbe il monoteismo innato nella natura umana. La "fitra" sarebbe una disposizione fondamentale alla fede nel Dio vivente, unico, per cui l'incredulità sarebbe un peccato contro natura, un'alterazione dell'essere, una denaturazione, molto più grave di quello che sia il peccato originale per un cristiano » (16).

Anche questa nozione di « fitra », secondo Hayek, Muhammad l'avrebbe scoperta a Medina, fissandosi così sopra una concezione di immobilismo concernente il monoteismo. La storia, secondo il Corano, non sarebbe altro che un continuo richiamo, mediante i profeti, alla fedeltà al primo patto. Perciò l'ideale religioso musulmano non sarebbe teso in avanti, ma continuamente ripiegato sulle origini: bisogna risalire il corso della storia, sino ad Adamo, alla prima alleanza, al di là del Sinai e della Pentecoste: l'Islam così crede ricuperare la religione di Adamo, superando Abramo.

L'Abramo del Corano sarebbe « forgiato » sulla psicologia di Muhammad, il quale avrebbe proiettato sui personaggi profetici coranici il riflesso della sua immagine per giustificare poi la sua missione profetica. L'analisi di confronto tra la figura biblica di Abramo e quella coranica appare fatta nella preoccupazione di mostrarne l'opposizione irriducibile. Muhammad avrebbe chiuso la « promessa » proclamando che la speranza d'Israele

(14) *Ibidem*, pp. 91, 107.
(15) *Ibidem*, pp. 122-130.
(16) *Ibidem*, p. 147.

ed il Cristo sono superati. La promessa ora sarebbe contro Israele, quella stessa che Dio nella Bibbia ha dato per Ismaele e la sua discendenza:

« La promessa fatta ad Abramo di possedere una terra — scrive Hayek — e di avere una posterità senza numero, si è così concentrata nella "Valle Sterile" (la Mecca) e la progenitura che vi fu stabilita. Questa promessa doveva risolversi in un uomo, il Messia che deve venire per Israele, il Cristo di già venuto per la Chiesa. Per l'Islam quest'uomo sarà Muhammad, discendente, come il Messia-Cristo, da Abramo ».

Muhammad ha pregato per questa sua posterità musulmana perché essa sia sempre fedele alla fede nell'unico Dio d'Abramo. Dobbiamo riconoscere che questa preghiera è stata esaudita da Dio, il quale ha miracolosamente conservato pura ed intatta per tredici secoli la fede abrahamitica dell'Islam: « Per la fede l'Islam è figlio di Abramo » (17).

L'ultimo capitolo affronta direttamente « il mistero d'Ismaele » e l'autore si chiede:

« In quale misura i testi della Scrittura permettono di ritrovare questa vocazione originale e irriducibile impartita ad Ismaele, e sarebbe possibile di pensare che Muhammad il quale ne ha preso coscienza e l'Islam che la prolunga sino ad oggi ne siano la realizzazione, sotto il regime della grazia? ».

Vi sarebbe un dramma di Ismaele e della sua discendenza forse più doloroso e più tragico di quello della Sinagoga la quale ha rifiutato Cristo, poiché Ismaele è rimasto un escluso? Figlio della carne, Ismaele si presenterebbe come « un Antico Testamento dell'Antico Testamento ». Preparando la venuta d'Isacco, egli è la prima tappa del disegno divino nel ciclo d'Abramo e resta il frutto della potenza umana, mentre Isacco è unicamente il frutto del miracolo e della potenza divina:

« Nella misura in cui l'Islam attualizza il destino d'Ismaele, può essere considerato come una preparazione alla rivelazione e alla promessa soprannaturale, poiché riconcilia le nazioni con una rivelazione naturale i cui limiti sono la fede in un Dio unico, creatore e giudice. Ma egli potrebbe essere pure, come lo fu per Abramo, un ostacolo, una tentazione di fermarsi a quei limiti umani, ed un rifiuto d'impegnarsi nell'avventura sino al termine ultimo e vero, dove Dio vuole condurre la natura. La fede rischia allora di soffocare la speranza e di non diventare "la garanzia dei beni sperati e la prova delle verità ancora invisibili". Era proprio la fede del patriarca Abramo alla quale egli era giunto soltanto dopo la rovina dei mezzi e degli strumenti umani: la perdita d'Ismaele. Come Israele, Ismaele è stato egualmente un "escluso". Ma anche qui, se si porta alle ultime conseguenze la prospettiva paolina, l'esclusione d'Ismaele non può ritenersi per un evento assolutamente negativo... Non fu con animo lieto che Abramo si determinò a scacciare il suo primogenito, il quale era come tutti i "primogeniti biblici il frutto della potenza paterna", e sul quale si erano per un momento fissate le sue speranze. Inoltre. Ismaele, sebbene figlio di una concubina,

(17) *Ibidem*, p. 191. P. Hayek insiste sulla differenza della fede di Abramo prima che Dio gli rivelasse la promessa (si chiamava « Abram ») e la fede di Abramo dopo che Dio gli aveva cambiato il nome in « Abraham » a motivo della promessa; l'« Abram » che non ha ancora immolato il figlio per amore, e che la Bibbia presenta nella linea di Sem e di Adamo. E' questo Abram il quale ha adorato il Dio « El » dei semiti qualificandolo di « Shaddai »; il quale riconduce lo sguardo alle origini dell'umanità, e ha lasciato in eredità ad Ismaele, la sua fede arcaica, prima di ricevere il nuovo nome, e quindi un nuovo modo di essere dinanzi a Dio, scacciandolo nel deserto con sua madre. L'Islam avrebbe ereditato questa fede, ritrovata da Muhammad, calcificata nel deserto (cfr. p. 200).

per giustizia avrebbe dovuto partecipare di diritto all'eredità. L'espulsione d'Ismaele ha causato la prima ferita al cuore di Abramo. In ogni caso, con il grido singhiozzante dell'abbandonato nel deserto, e le lacrime della madre sua Agar, le prime raccolte dalla Bibbia, una duplice nozione per la prima volta s'introduce nella Bibbia, quella della sostituzione redentrice. E questo movimento sostitutivo non si fermerà che al Cristo il quale morirà come Ismaele nel deserto di questo mondo, sotto gli sguardi di sua Madre, nuova Agar, abbandonato dal Padre, figurato in Abramo, ma sottomettendosi al decreto eterno: per la salvezza del mondo » (18).

Per Hayek, l'Islam resta la « religione del deserto, come Ismaele fu l'uomo del deserto ». Con le sole forze umane il deserto è impenetrabile, occorre l'aiuto di Dio per attraversarlo:

« Sotto questo rapporto, Muhammad sarebbe stato per gli arabi un "Mosè della legge naturale", il quale sarebbe morto prima di avere potuto fare passare il suo popolo attraverso il deserto della fede sino alle sorgenti dell'Acqua Viva. E' stato per sua colpa o per mancanza di coraggio, o piuttosto per la colpa di coloro che gli hanno ostacolato la strada, le genti del Libro? Bisogna pensare che il tempo della sua formazione nel deserto non è ancora terminato, perché, se c'è stato bisogno di diciotto secoli di educazione amorevole e di formazione gelosa da parte di Dio, affinché una parte della discendenza d'Isacco riconoscesse il mistero della sua propria destinazione messianica, i tredici secoli della formazione d'Ismaele non appariranno troppi per la storia sacra: mille anni dinanzi agli occhi di Dio sono come un giorno che passa ». Intanto Ismaele sarebbe il rappresentante di coloro che alle soglie della rivelazione biblica, essendo stati esclusi, gridano chiedendo aiuto; e Iddio ascolta il loro grido (« Ishmael », significa « Iddio ascolta »). Oltre ad abitare il « deserto », i discendenti d'Ismaele restano i « figli della schiava » e i « servi di Dio », non ancora pronti ad entrare nella sua familiarità. L'Islam non « produce altro che una razza di schiavi, chiamati all'adorazione, e non all'amore, al "servizio", ma non all'amicizia. Il Corano non contiene un versetto simile a quello del Vangelo: "Io non vi chiamerò più servi, ma amici"... A Muhammad Dio dà l'ordine di combattere gli uomini sino a che essi cadano in ginocchio dinanzi al Dio unico, sovrano e padrone, sottomettendosi a lui e arrendendosi alla sua volontà » (19).

MUHAMMAD AUTENTICO PROFETA?

Sembra che il padre Hayek, a differenza del padre Jomier, riconosca a Muhammad un carisma profetico. Nell'insieme della storia della salvezza, l'Islam apporterebbe una testimonianza positiva:

« perciò niente impedisce di riconoscere che una "grazia eccezionale" sia stata accordata a Muhammad, per farlo passare dallo stadio di una fede semplicemente possibile ad una fede attuale, reale. Nella misura in cui egli ha risposto sinceramente a questa grazia, il Corano ne porta la traccia, Muhammad ed il Corano sarebbero "ispirati", di una "ispirazione pre-biblica", abramita, primitiva, costituente una tappa verso la rivelazione positiva, dando massimamente ragione a questa rivelazione che

(18) *Ibidem*, pp. 225-226: « Ma la preparazione, questo sacrificio d'Ismaele, sarebbe diventato un ostacolo all'inserimento dei suoi discendenti nell'alleanza redentrice del Figlio di Dio. E l'Islam si è ripiegato di fatto per ritenere di Abramo soltanto il sacrificio degli animali immolati ogni anno al termine del pellegrinaggio ... Muhammad avrebbe restaurato, per immobilizzarla, la tradizione antica d'Abramo, la quale era stata corrotta dai semiti ... L'Islam è rimasto ad un livello sacrificale arcaico della storia d'Abramo e non ha presentito le ripercussioni di questo gesto abramitico su tutta la storia posteriore della sua razza » (p. 227).

(19) *Ibidem*, pp. 230, 233, 235.

la fede monoteista è possibile all'uomo, mediante le risorse della sua intelligenza, quando la grazia divina vi agisce continuamente » (20).

« Il dramma di Muhammad, ed ancora del cristianesimo, è di essere rimasto là, a questa tappa elementare della storia della pedagogia divina. Egli si è fermato alla soglia della Bibbia ed ha rifiutato di entrare nella storia santa tale quale si è svolta tra il Moriyya ed il Calvario, tra la visita di Mambre e la visita di Nazareth. Teologicamente egli occupa il periodo della vita patriarcale che risale da Abramo ad Adamo. Il suo rifiuto dello sviluppo della storia santa, la sua negazione delle verità che questa storia contiene, più che cattiva volontà da parte sua, mostrano una incertezza sul valore delle garanzie che gli erano offerte per credere ».

L'Islam sfida ancora il cristianesimo, domandandogli un vero, autentico esercizio della carità, e la ricomposizione delle sue divisioni, che il Corano giudica « segno della maledizione di Dio »; l'Islam sfida ancora

« Israele a riconoscere la messianicità di Gesù Cristo e la santità di Maria, sua Madre. E' ad una prova di eroismo che convoca i cristiani, come Francesco d'Assisi, e sotto questo rapporto lo scontro spirituale tra il Cristianesimo e l'Islam prende delle proporzioni gigantesche di un supremo duello, perché se l'Islam è il punto ultimo al quale siano arrivate le religioni al di fuori della rivelazione biblica, egli è al tempo stesso l'ostacolo al suo punto culminante. Tale è l'ambiguità d'Ismaele: quella di fondare la sola religione al mondo la quale si riferisca direttamente alla Scrittura, della quale trasmette la parte pre-storica e di cui rifiuta la storia, immobilizzando la rivelazione all'entrata della promessa » (21).

Hayek ha ripreso il tema dell'Islam « ismaeliano » allargandone ancora la meditazione nel suo ultimo volume: *Les arabes ou le baptême des larmes* (22); forse sviluppando troppo accentuatamente gli aspetti negativi dell'Islam, per dichiarare che è la « religione del no », della negatività storica e teologica. Gli ebrei di Medina avrebbero ricordato a Muhammad che egli era il discendente d'Ismaele, quindi era escluso dall'eredità abrahamitica e rigettato nel deserto:

« Questa identificazione di Abramo, come padre d'Ismaele e antenato degli arabi, è stata decisiva. L'Islam è nato il giorno quando l'ombra araba del patriarca è apparsa nella coscienza di Muhammad. Scopre finalmente il testimone irrecusabile delle sue rivendicazioni... Da allora l'argomento che serviva ad escluderе diventa un titolo alla sua inclusione: egli lo ritorce in favore degli arabi, in nome della loro progenitura. Si

(20) *Ibidem*, p. 241: « Tutte le profezie sono parziali, provvisorie, indipendenti dal valore di santità e delle disposizioni morali del profeta, mescolate talvolta ad equivoci anche fondamentali, ma esse hanno la funzione di rendere testimonianza ad una verità determinata della Scrittura. Esse sono sempre portatrici di un riferimento alla rivelazione. Muhammad non sarebbe chiamato profeta in questo senso, poiché il suo messaggio consiste essenzialmente a rendere testimonianza alla verità del monoteismo antico? Perché sarebbe situato, nella storia cronologica, dopo la Pentecoste, nell'economia della storia profetica si trova prima del Decalogo, prima perfino delle promesse fatte ad Abramo. Questo infatti è lo statuto che egli reclama per sé stesso » (p. 244).

(21) *Ibidem*, p. 252: « L'Islam nel suo secreto disperato, sembra non aspettare più nulla da Israele al quale ha chiuso la speranza, riconoscendo Gesù come Messia, né dalla Chiesa che egli stima irremediabilmente divisa sino al giorno del giudizio (Corano V, 14). Sospende la storia sopra un'unica attesa: quella di Gesù per la seconda parusia alla quale egli prepara la Nazione per riceverLo come già Israele aveva preparato la prima venuta all'interno del suo popolo » (p. 253). Questa seconda venuta di Gesù opererà la riconciliazione di tutti i « monoteisti » sotto il « segno dell'ora ».

(22) Hayek, M.: *Les Arabes ou le Baptême des Larmes*, Gallimard, Paris, 1972.

richiama quindi ad un "Abramo né ebreo, né cristiano" perché anteriore alla fondazione della Sinagoga e della Chiesa. Ed intende ricuperare il patrimonio antico di quest'Abramo mesopotamico, prima che la promessa sia venuta a rendere privilegiato un popolo, Israele, ed un uomo, Gesù. Arriva sino a denunciare il giudaismo ed il cristianesimo come due forme corrotte del monoteismo abramitico » (23).

Tutto il libro vorrebbe mostrare che l'Islam, col suo ripiegarsi sulla tappa originale della storia sacra, risusciterebbe un mondo religioso che sembra anacronistico nei riguardi della rivelazione cristiana, e che la Bibbia considerava già come un abbozzo o un aborto, ma che sarebbe « una scoperta di archeologia biblica di prima importanza ». L'Islam sarebbe

« l'involucro carnale sotto il quale è riapparso nella storia un certo tipo di destino umano, di cui Ismaele è l'archetipo. Da Ismaele, tale la Bibbia lo descrive, all'Islam, quale Muhammad l'ha concepito e definitivamente fissato, uno stesso modo di essere e di attenersi si continua e si ritrova invariato, statico, attraverso le trasformazioni, gli accavallamenti, la mobilità e lo svolgimento della storia » (24).

Il sinodo episcopale riunito dall'imperatore Eraclio riconosceva nell'Islam la realizzazione ineluttabile della rivelazione biblica relativa alla discendenza d'Ismaele. Tesi ripresa nel secolo decimosesto da Guglielmo Postel. In questa linea l'autore vede pure Luigi Massignon, riconoscendogli il coraggio di avere preso seriamente la pretesa dell'Islam al titolo abrahamitico, e di avere tentato di confermare questo titolo ricorrendo ai versetti biblici relativi ad Ismaele; l'Islam sarebbe per Massignon la realizzazione della profezia biblica, il suo sorgere sarebbe « la risposta misteriosa della grazia alla preghiera d'Abramo per Ismaele e gli arabi ».

Hayek dichiara la sua opposizione a Massignon:

« Affermare che l'Islam è, nella linea d'Ismaele, quello che il cristianesimo è nella linea d'Israele, conduce a un passo, che la teologia cristiana non può fare senza cadere in un certo relativismo. Questa posizione estrema, alternativamente tenuta e negata da Luigi Massignon, non sarebbe l'unica deficienza da rilevarsi nelle differenti presentazioni moderne dell'Islam. La grave obiezione, che bisogna sollevare contro tutte queste presentazioni, riguarda il principio stesso del bloccaggio biblico-coranico intorno allo stesso personaggio, perché non c'è un unico Abramo comune ai tre monoteismi. Ma oltre questa obiezione, fatta in nome della Bibbia, se ne aggiunge un'altra in nome del Corano: poiché Muhammad intende restaurare un ordine abramitico antico, bisogna rendergli giustizia e metterlo là dove egli ha voluto porsi, e non altrove. Di fatto l'Islam non è anti-ebreo o anti-cristiano, ma piuttosto ante-ebreo e ante-cristiano. La sua opposizione è prima di tutto una posizione di anteriorità logica e teologica difronte alla novità proposta dalla rivelazione giudeo-cristiana. Che l'apparizione dell'Islam sia cronologicamente posteriore alla rivelazione del Sinai e della Pentecoste importa poco in una visione spirituale, "paracletica" della storia. E' l'Islam stesso che rivendica questo arcaismo spirituale e lo conferma con tutti gli elementi dottrinali, etici, culturali e sociali che compongono il suo universo; ma al tempo stesso indica, mediante tanti indizi induttori, prefigurativi, che il suo destino è sospeso ad un evento futuro, dove dovrà completarsi nel suo annientamento stesso. Perché c'è per lui una secondo egira che lo farà uscire questa volta dal deserto per metterlo faccia a faccia con il Cristo della parusia. A questo livello d'interpretazione i tratti « ismaeliani » che sono innegabilmente i suoi, riappaiono e s'illuminano, rischiarando il cammino dell'egira futura. Ismaele è prima assai dell'Esodo ebraico, la prima « voce che grida

(23) *Ibidem*, p. 14.

(24) *Ibidem*, p. 15 - Accenna ai tentativi « cristiani » per situare l'Islam in una visione cristiana della storia: setta giudeo cristiana (Roncaglia, J. Haddad, etc.), eresia cristiana (S. Giovanni Damasceno etc.).

nel deserto, preparate le vie del Signore ». L'Islam si confonde con questa voce d'angoscia, per divenire, come dice il Corano (sura L, 42), il "clamore" annunciante il "giorno del Signore" » (25).

Anche da questa semplice presentazione del nuovo volume, si intravede la ricchezza del contenuto, anche se dissentiamo completamente dall'insistente considerazione dell'Islam come « ismaeliano » e non, come Massignon ha sempre insegnato, come « abrahamitico ». E' l'essenziale della posizione dell'Hayek che non accettiamo: volere vedere l'Islam erede di Ismaele e, quindi, rigettarlo anche oggi nel deserto.

Sono però interessanti certe analisi che Hayek fa sulla persona di Ismaele; sul parallelismo, già delineato dal Massignon, tra Mosè e Muhammad, insieme al parallelismo col profeta Elia. Forse le pagine più nuove e rivelatrici sono quelle su « Ismaele e la croce »; riprendendo l'espressione di Efrem Siro « il battesimo di lacrime », ci rivela l'insegnamento di alcuni padri della Chiesa che avevano meditato sulle lacrime di Agar, scacciata nel deserto, le quali prolungavano quelle di Eva scacciata dall'Eden, e prefiguravano « la passione e le sofferenze di Cristo e della sua Madre, dolorante ai piedi della croce ».

L'OPERA DI YOUAQIM MOUBARAC E IL DIALOGO

Les Editions du Cénacle Libanais di Beyrouth (Libano) hanno pubblicato ultimamente cinque volumi, col titolo *Pentalogie islamo-chrétienne*, dove sono raccolti articoli e studi del padre Moubarac concernenti i molteplici aspetti del dialogo islamo-cristiano. Chiunque voglia oggi occuparsi seriamente del dialogo e anche della questione palestinese non potrà ignorare tutto il contributo che in questi volumi si contiene. L'autore ne espone con grande sincerità le intenzioni ed il significato. Questa raccolta islamo-cristiana, è per lui « un'opera di penitenza »: penitenza di fronte a molti avversari, confratelli e colleghi:

« Grazie allo sforzo penoso di rileggersi e quello non meno costoso di lasciarsi criticare,... c'è ancora tempo per fare alla luce di quello che è stato fatto, altra cosa ».

Il primo volume è consacrato a Luigi Massignon (26) al quale Mou-

(25) *Ibidem*, pp. 18-19. Il volume si compone di due parti: la prima (« Abramo aveva due figli ») insiste sul carattere « ismaeliano » della scoperta di Abramo, fatta, secondo l'autore, a Medina. Ismaele sarebbe stato il mediatore tra gli Arabi e Abramo. Sono ripresi i temi già presentati nel precedente volume: *Le Mystère d'Ismaël:* - « Ismaele e l'Islam » - (Alla ricerca di un Padre; Ismaele e il Profeta; Ismaele e l'Arabità; Ismaele ed il Tempio) - « Ismaele e la Bibbia » - (Ismaele nell'Antico e nel Nuovo Testamento; Il valore della Promessa; Ismaele diffuso e prolungato) - « Miserie e grandezze d'Ismaele » - (Di fronte ai fratelli; Il figlio della schiava; La Baraka d'Ismaele; Il tiratore di arco).

La seconda parte (« La voce che grida nel deserto ») contiene quattro capitoli nei quali si analizza il contenuto del messaggio coranico, in confronto con il contenuto del primitivo « abramismo », anzi dell'« adamismo ».

(26) *Pentalogie islamo-chrétienne*, par Y. Moubarac: Tome I - « L'Oeuvre de Louis Massignon » - Editions du Cénacle Libanais, Beyrouth 1972. - Per la figura del grande islamologo mi permetto di rinviare il lettore al mio libro: *Louis Massignon Orientalista Cristiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1971.

barac deve il meglio della sua opera. Proprio per introdurre con più facilità coloro che vogliono occuparsi del dialogo cristiano-musulmano, è necessario conoscere la « missione » immensa e provvidenziale svolta dal Massignon. Precedentemente Moubarac ci aveva dato nel 1956 la « bibliografia » di Massignon, apparsa all'inizio del terzo volume dei *Mélanges* offerto dai colleghi e discepoli nel settantesimo compleanno. Ora la « bibliografia » viene qui ripresa e continuata sino alla morte del maestro (1962). Segue un indice dei nomi di persone e di luogo, come pure dei termini tecnici che rende grande servizio a chiunque intraprenda lo studio delle opere del Massignon. Alla fine del volume, si trova l'omaggio di Moubarac al Massignon in occasione del colloquio di Rabat e la « prefazione » al volume preparato da Camille Drevet, *Massignon et Gandhi* (27); ed il *Liminaire* al volume *Memorial Louis Massignon* (28), seguito dal poema di Thomas Merton: *The Night of Destinity,* dove si celebra la fine del mese di digiuno musulmano, *Ramadân.*

Il secondo volume, *Il corano e la critica occidentale* (29), è centrato sul tema di Abramo. Riprende i temi cari a Massignon: Abramo nel Corano, il monoteismo coranico ed i suoi testimoni; la nascita dell'Islam nel suo ambiente arabo. Sono studi già apparsi in diverse riviste, qui opportunamente riuniti: Abramo amico di Dio; nella Bibbia e nel Corano; Ismaele scacciato nel deserto; Bibbia e Corano. Sono anche riprodotte le principali recensioni alla tesi del Moubarac. Il volume termina con la presentazione della nuova traduzione francese del Corano fatta con tanto amore e diligenza da Dénise Masson.

Per apprezzare tutto il contenuto di questo secondo volume vale la pena di dare le linee principali dell'opera abramitica del Moubarac, anche per comprendere la divergenza fondamentale tra le posizioni esposte dell'Hayek, e quelle di Massignon sviluppate dal Moubarac.

Massignon aveva sempre reagito contro la teoria, ancora oggi accettata negli ambienti orientalisti, di Snouck-Hurgronje sulla scoperta del personaggio di Abramo, fatta a Medina dietro l'influenza ebrea. Massignon aveva chiesto al suo discepolo Moubarac di studiare particolarmente « la storia d'Abramo nel Corano e la nascita dell'Islam ». Il soggetto era stato accettato come tesi alla facoltà di teologia dell'Istituto cattolico di Parigi, sotto la giuria del padre Jean-Muhammad Abd-el-Jalîl, del padre Jean Daniélou (oggi cardinale) e del professor Jean Starky. Il lavoro veniva poi pubblicato nel 1958, nella collezione « Etudes musulmanes » (diretta da Etienne Gilson e Louis Gardet), col titolo: *Abraham dans le Coran* (30).

Dopo Sprenger si riteneva ormai acquisita alla scienza storica la presentazione di due Muhammad: quello religioso, semplice, poeta che

---

(27) *Massignon et Gandhi - La contagion de la Vérité.* - Textes choisis et présentés par Camille Drevet. - Préface de Youaqim Moubarac. Edit. du Cerf, Paris 1967

(28) *Memorial Louis Massignon,* Dar el-Salam, Le Caire, 1963.

(29) *Pentalogie Islamo-Chrétienne,* par Y. Moubarac: Tome II, « Le Coran et la critique occidentale », Beyrouth 1972-73.

(30) Moubarac, Y.: *Abraham dans le Coran* - L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la Naissance de l'Islam - Étude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la Religion et de l'Histoire - Avec un Liminaire de Louis Massignon. Paris, 1958 (Études Musulmanes, V).

agisce alla Mecca, e quello che al contatto con la comunità ebraica e cristiana diviene a Medina lo scaltro sfruttatore delle circostanze, bellicoso, politicante, l'organizzatore dello Stato musulmano. Sulla scorta dei due Muhammad, gli orientalisti scoprirono anche due concezioni di Abramo nell'evoluzione del pensiero di Muhammad.

Nel periodo della Mecca, Abramo viene visto come un profeta eguale agli altri, ma Muhammad scopre a Medina, per reazione agli ebrei e cristiani che si pretendono « figli di Abramo », un altro Abramo, il padre del primogenito Ismaele, il padre degli arabi.

Contro questa costruzione assai aprioristica, che presupponeva la tesi tradizionale degli orientalisti ebrei, secondo cui Muhammad ha preso quasi tutto dal giudaismo, Moubarac ha dimostrato come Muhammad fu e resta essenzialmente il profeta del monoteismo abrahamitico, e che la figura di Abramo, nei suoi lineamenti essenziali, è già elaborata alla Mecca, cioè prima delle discussioni con gli ebrei di Medina, i quali in nome della Bibbia respingevano le sue pretese di essere riconosciuto quale « profeta ». Abramo non è tanto, agli occhi di Muhammad, il padre di Ismaele (figura assai secondaria nel Corano, contrariamente a quanto sostiene il padre Hayek), quanto è il padre di tutti i credenti, vale a dire di tutti coloro che si sottomettono al volere di Dio. Muhammad, sigillo dei profeti, viene a proclamare nuovamente, ed in particolare per il suo popolo arabo, il messaggio già rivelato ad Abramo, e per lui a tutta l'umanità: la « religione di Abramo » la quale non è un semplice deismo naturale, ma la fede al Dio d'Abramo e di Gesù. Moubarac mantiene la differenza essenziale tra l'Abramo del Corano, campione del monoteismo, e l'Abramo della Bibbia, che è il depositario della promessa. Secondo Moubarac il Corano opererebbe come un rovesciamento della presentazione, subordinando la promessa al punto di vista dommatico del monoteismo. Questo rovesciamento, sempre secondo Moubarac, si riscontrerebbe anche nella storia di Mosè. Mosè nella Bibbia è soprattutto il « liberatore del suo popolo » al quale dona la legge; mentre nel Corano l'essenziale della sua missione, sia presso il faraone che presso il suo popolo, è di trasmettere il messaggio di Dio, l'affermazione del monoteismo. Egli conclude dichiarando che questa « è la linea generale di tutte le pericopi coraniche concernenti gli inviati di Dio », per cui vi è una differenza di prospettiva tra la visione religiosa della storia nella Bibbia e nel Corano. La Bibbia ci dà una « religione della storia », mentre nel Corano abbiamo una storia della rivelazione del nome di Dio agli uomini:

> « Questa trasmissione del messaggio s'accompagna con "gesta di Dio" terribili, come il castigo degli empi; ma questo non riguarda la rivelazione propriamente detta ».

Sarebbe questo, secondo Moubarac, che spiegherebbe parzialmente la differenza fondamentale tra il Credo cristiano e il Credo musulmano. Il dogma della Trinità non è certamente un prodotto della storia. Ma vi è una « pedagogia divina » nella rivelazione di questo mistero, il quale sottintende tutta una economia, vale a dire tutta una storia disposta da un Dio sempre in atto. Questa economia è essa stessa rivelatrice del mistero divino. La stessa cosa non avviene nel Corano, dove appare che la Rivelazione sia altrettanto immutabile come Dio è trascendente.

Moubarac proponeva certe conclusioni per uno studio comparativo tra la Bibbia e il Corano, che è utile riportare:

« 1. Le corrispondenze testuali tra la Bibbia ed il Corano sono poco numerose, o quando esse esistono, mostrano da parte del Corano un'interpretazione differente dei fatti e della dottrina; piuttosto quindi che occuparsi a comparare dei testi o a scoprire delle dipendenze, conviene occuparsi a mostrare le opposizioni come le somiglianze presentate da questi testi, nel loro insieme e nel loro contesto. E' così che noi abbiamo tentato l'interpretazione della storia di Abramo e di Mosè. A parte i personaggi della storia religiosa, questo lavoro dovrebbe estendersi ai diversi punti del messaggio che essi hanno trasmesso e alle loro iniziative nel dominio giuridico e liturgico...

« 2. Se le corrispondenze testuali tra il Corano e gli scritti giudeo-cristiani sono poco numerose, e quando esistono, esse mostrano segni divergenti, non conviene invece di scoprire altrove il condizionamento religioso del Corano al suo sorgere? Vi fu un tempo in cui ci si accaniva a volere spiegare la Bibbia con la Bibbia. Oggi è evidente che bisogna interrogare anche l'insieme del mondo circostante, inventariare tutte le eredità alle quali il messaggio biblico è imparentato in una maniera o nell'altra. Lo stesso deve farsi per il Corano. Non soltanto non si può spiegare da sé, mentre costituisce un tutto, ma al tempo stesso occorre senza dubbio abbandonare attualmente l'idea di spiegarlo mediante la Bibbia o gli scritti giudeo-cristiani. E' tutto l'ambiente circostante semitico, ma più specialmente sud-semitico del Corano, che si deve riscoprire...

« 3. Due corrispondenze particolari tra la Bibbia ed il Corano ci fisseranno nella prospettiva esatta di questa nuova ricerca. Considerando globalmente i due libri sacri del giudaismo, del cristianesimo e dell'Islam, si può dire approssimativamente che il Corano ignora il grande profetismo d'Israele, specialmente Geremia, e nel Nuovo Testamento gli scritti di Paolo. Li ignora, o meglio, è loro estraneo, apportando però per parte sua delle ripresentazioni religiose analoghe. Si direbbe che il messaggio proposto dal profeta meccano riempia da solo lo spazio che descrive la rivelazione giudeo-cristiana dopo Osea sino alle "lettere della prigionia". Gesù è là, ma come un momento profetico simile a quelli che l'hanno preceduto dopo Noè. La rivoluzione religiosa operata da un Geremia, quest'uomo, senza il quale — si può dire — la storia religiosa avrebbe seguito un altro corso, non tocca il messaggio coranico. Ancora di più, questo descrive nella sua maniera un cammino differente.

Infatti, questo avviamento è differente sino dalle origini, dopo Abramo. La ricerca attraverso la notte del mondo arabo prima dell'Islam deve confermare e come realizzare il disegno di Dio sugli esclusi della promessa, per i quali è profetizzato nel Genesi (XVI, 1-14 e XXI, 8-21). Il disegno parte dallo stesso punto all'origine e si perpetua parallelamente.

Tutto ciò — conclude il Moubarac — non toglie affatto l'interesse ad uno studio comparato della Bibbia e del Corano, al contrario. Ma invece di scoprire dei rapporti di dipendenza più o meno dimostrati, conviene esaminare soprattutto le due vie le quali avanzano distintamente attraverso un mondo rimasto uno nella sua evoluzione. Il Corano, che è la fonte di una civilizzazione ancora vivente, permette di scoprire, grazie all'espressione letterale del suo messaggio religioso, altrettanto grazie a questo stesso messaggio, il mondo per tanto tempo dimenticato, se non sepolto, dei popoli della Bibbia » (31).

Il terzo volume della « Pentalogia » (consacrato all'Islam in generale e al dialogo islamo-cristiano in particolare) segna una continuità e, a confessione dell'autore, una rottura con i lavori precedenti. Dopo la ricerca propriamente scientifica sull'ambiente arabo che ha visto nascere l'Islam, e l'evoluzione della religione del profeta, il padre Moubarac si è impegnato sempre più personalmente nel dialogo, perciò ha creduto riporsi il problema di una certa visione cristiana dell'Islam. La sua visione non ha mancato di suscitare critiche e reazioni, ma egli ha voluto esaminare più da

(31) Moubarac, Y.: *Le Coran et la Critique Occidentale*, pp. 60-62.

vicino la storia dei giudizi che durante i secoli i cristiani avevano dato dell'Islam e del suo profeta.

Così, riprendendo il volume *L'Islam* (32), ci dà la sua nuova visione cristiana dell'Islam, nel quadro delle sue origini, della sua storia e dello stato attuale del mondo musulmano. In questo terzo volume vengono riprodotte le recensioni date dai critici a *L'Islam*. La sezione « Contributo al dialogo islamo-cristiano » (pp. 79-228) dà un panorama d'insieme dello stato della questione sull'interpretazione teologica dell'Islam nel piano della salvezza. Siccome la teologia delle religioni intraprende oggi nuove vie per mettere in luce il mistero della presenza delle altre religioni, il problema dell'Islam riveste un aspetto tutto particolare. Questo può spiegare l'interesse sempre maggiore da parte dei teologi cristiani, cattolici e protestanti, sia prima e soprattutto dopo il secondo concilio Vaticano. (Forse questo interesse ancora non appare nell'ambiente teologico italiano). Più dettagliata è l'analisi nelle « Questioni che il cattolicesimo si pone al riguardo dell'Islam », dove si esplicitano certe posizioni, nello spirito di Massignon, per elucidare gli stessi testi del concilio. Moubarac presenta allora, come ipotesi da lavoro, alcune linee di ricerca per chiarire sempre più la visione teologica dell'Islam nell'economia della salvezza. L'Islam potrebbe definirsi come un « abrahamismo »; del resto la dichiarazione del Vaticano lo ha messo a parte, distinto dalle religioni « bibliche » (giudaismo e cristianesimo) e dalle religioni non-bibliche, riconoscendolo come « monoteismo della linea di Abramo ». Non è quindi un'« eresia cristiana », né uno « scisma biblico », ma si riallaccia decisamente al monoteismo biblico di Abramo: quindi è essenzialmente partecipe della fede soprannaturale abramitica. Contro la posizione del padre Hayek, Moubarac è fermo e risoluto a rifiutare la teoria secondo la quale l'Islam sarebbe una specie di « noacismo » (religione di Noè) rinnovato, discendente da Abramo, prima che questi fosse stato chiamato ad essere il depositario della promessa messianica. Per Hayek l'Islam dipende dal primo « Abram », non da « Abraham ». Mentre .per Moubarac, come per Massignon, l'Islam è un Abrahamismo autentico, e non può né deve essere considerato un « ismaelitismo ».

Infatti, la proclamazione del monoteismo non viene rivendicata nel Corano, contro gli ebrei, e tanto meno contro i cristiani come tali. Le accuse portate contro i cristiani e gli ebrei devono essere rivedute nel loro contesto storico e locale: l'Islam non intende fare prevalere un privilegio di razza (quella di Ismaele-arabo) contro un altro privilegio di razza (quello d'Israele-ebreo), né promuovere un semitismo contro un altro semitismo; ma guarire l'orgoglio degli *eletti* (ebrei e cristiani) mediante un « semitismo spirituale » esteso a tutta la massa dei credenti, poiché tutti coloro che credono nel Dio di Abramo, sono « figli di Abramo », indipendentemente dalla loro discendenza carnale. Il cristianesimo e il giudaismo potrebbero insieme accogliere l'Islam, come « convocazione mariale ed escatologica ed ecumenica ». Riprendendo quale conclusione le idee di Massignon (33),

(32) Moubarac, Y.: *L'Islam*, Casterman, Paris-Tournai, 1962. *Pentalogie Islamo-Chrétienne*, Tome III - - « L'Islam et le dialogue islamo-chrétien », Beyrouth, 1972-73.

(33) Massignon, L.: *Les trois prières d'Abraham*, pp. 52-56.

Moubarac invita ad una riflessione sul ruolo provvidenziale dell'Islam nella storia della Chiesa.

Altrettanto interessante è il materiale che troviamo in « Lavori e testi del Vaticano secondo interessanti l'Islam in rapporto al giudaismo ». Occorre tener presente la funzione dell'Islam anche nel dialogo ebreo-cristiano (cosa che pochi ebrei accettano). Perché la riconciliazione tra ebrei e cristiani non sarà possibile, reale e durevole, sino a tanto che il popolo ebraico non avrà riconosciuto alla Vergine di Nazareth il suo onore di Figlia di Abramo, « gloria del popolo d'Israele », soddisfacendo così alle rivendicazioni congiunte dell'Islam e del cristianesimo. La coscienza cristiana ha certo molte cose da rimproverarsi nel suo comportamento, più ancora che nel suo dire, contro il popolo ebreo (ed il concilio ha dato un'espressione cattolica di penitenza a questo riguardo). Ma è altrettanto importante, se la coscienza cerca realmente la pace ed un dialogo ecumenicamente fruttuoso, che la Sinagoga ritorni anch'essa « sulle cose mostruose » che ha lasciato dire su Maria la madre di Gesù (Corano, sura IV, 156) (34).

I cristiani del Medio Oriente sono particolarmente interessati a scoprire la vocazione che le Chiese orientali hanno nel dialogo islamo-cristiano. Anche a questo riguardo Moubarac ha pagine interessanti, coraggiose e sicure; tutto questo soggetto che egli ha sentito così urgente ed attuale durante il concilio verrà ripreso nel quarto e quinto volume.

Il Segretariato per i non-cristiani ha pubblicato delle direttive di orientamento per il dialogo con l'Islam (35). Moubarac in una lettera indirizzata al padre Abd-el-Jalîl, pubblicata nell'ultimo numero de « L'Eglise vivante », ha creduto opportuno dare rilievo a tante deficienze ivi contenute. Chiunque voglia sinceramente lavorare per il dialogo con il mondo

---

(34) Moubarac, Y: « Note à propos de la déclaration conciliaire sur les juifs », *Pentalogie*, t. III, p. 158. - Massignon aveva continuamente insistito su questo aspetto della funzione dell'Islam dinanzi alle calunnie della tradizione talmudica contro la santità di Maria. Cfr. quanto riferisco nel mio: *Louis Massignon orientalista cristiano*, pp. 77-78, 86-87, 149-150.

(35) Segretariato per i non-cristiani: *Cristiani e musulmani* (orientamenti per il dialogo fra cristiani e musulmani), E.M.I. Bologna, 1970. E' interessante quello che il Moubarac fra l'altro osserva: Il documento vaticano lascia senza risposta la questione della validità e autenticità della missione profetica di Muhammad, limitandosi a suggerire una certa discrezione: « Il cristiano preoccupato del dialogo cercherà almeno di non parlare mai di Muhammad in modo irrispettoso, di non avere mai l'aria di disprezzare questo fervore di cui lo circonda l'Islam e di non misconoscere il suo ruolo di predicatore costante, coraggioso e imperturbabile del monoteismo, propagato poi dai musulmani » (p. 47).

Poi nel sesto capitolo (« I profeti e la vocazione profetica ») dichiara: « Una delle divergenze più chiaramente definite fra Cristiani e Musulmani appare a proposito dei profeti... Ciò che ci sembra essenziale nella vocazione profetica in generale è proprio la funzione di guida morale e spirituale per un'umanità ignorante, indecisa e debole nel suo cammino verso Dio. Il profeta, con le sue parole e con l'esempio, ha la missione di tracciare la via da seguire, di denunciare i pericoli, le illusioni e gli inganni, di rendere Dio vicino all'uomo proclamando il suo giudizio, la sua venuta, la sua grazia. Il Profeta predica, rivela ed annuncia. Nella storia profana egli rappresenta un passo avanti sulla via del progresso morale e religioso; nel quadro della storia della salvezza, la sua importanza dipende dalla misura in cui egli annuncia il Dio Giudice e Salvatore » (p. 112). Ora giustamente il Moubarac osserva che qui vi è il ritratto della personalità e della missione di Muhammad, anche se gli autori del testo non volevano assolutamente qui attribuire questa immagine a Muhammad.

musulmano troverà immenso profitto a tenere presenti le critiche costruttive e le precisioni espresse dal Moubarac.

Dopo avere riportato l'esito del colloquio tra cristiani e musulmani organizzato dal Consiglio ecumenico delle Chiese a Ginevra-Cartigny (2-6 marzo 1969), nella terza parte di questo volume (« Ricerche sul pensiero cristiano e l'Islam ») troviamo la comunicazione del Moubarac al congresso degli orientalisti a Canberra, dove si fa una panoramica delle pubblicazioni recenti su questo argomento; mentre nella « presentazione » e nella « conclusione » della tesi sostenuta dal Moubarac alla Sorbona per il dottorato in studi islamici possiamo farci un'idea del grande lavoro storico sui rapporti tra il cristianesimo e l'Islam, dal suo sorgere al concilio. Il volume si chiude con esposizione ed analisi della « preghiera dell'Islam », non sempre valorizzata da tanti cristiani.

Negli ultimi due volumi di questa ricca « Pentalogia » coloro che sono interessati a comprendere meglio la funzione, la situazione ed il significato della presenza cristiana nel mondo arabo, il ruolo e la vocazione dei cristiani arabi, troveranno tanta materia per riflettere. In queste pagine affiora non soltanto l'intelligenza e la penetrazione profonda dei molteplici problemi, ma il cuore sincero di un sacerdote orientale che realizza consapevolmente la tragedia del Medio Oriente.

Durante il secondo concilio Vaticano, il padre Moubarac pubblicò (ciclostilato) *Antiochena,* come porta-parola dei padri conciliari della Chiesa maronita, in dialogo con i padri del concilio, e le *Ephémérides islamo-chrétiennes* quali dossier annuali delle relazioni della Chiesa cattolica con l' Islam.

Il quarto volume, perciò, dopo una panoramica sulla composizione delle varie comunità religiose nel mondo arabo e sui vari problemi di interrelazioni fra i diversi gruppi, accenna a quelli di carattere culturale e politico. Tutto questo aiuta a scoprire meglio il significato provvidenziale della « presenza della Chiesa nel mondo arabo ». Molti cattolici hanno una superficiale conoscenza dell'esistenza e della storia delle Chiese orientali, di quelle unite a Roma e di quelle « separate ». Molti non vi scoprono che deficienze, e non sanno riconoscervi gli aspetti eroici della loro storia. Già nel secolo scorso un contributo essenziale alla rinascita della cultura e della lingua araba fu dato dai cristiani arabi. Oggi più grande potrebbe essere il loro contributo per la conservazione e lo sviluppo di questa cultura, che è patrimonio comune dei musulmani e dei cristiani.

A questo proposito non è senza utilità leggere le reazioni « arabe » alla proposta del defunto cardinale Tisserant, per una « Latinizzazione dell'alfabeto arabo » all'Académie des inscriptions et belles-lettres de France, come mezzo culturale di progresso. Quando il sionismo ha fatto rivivere la lingua ebraica, nessuno ha pensato di suggerire che fosse scritta in caratteri latini. Interessante è il programma per una enciclopedia arabo-cristiana, della quale ci auguriamo vedere presto la realizzazione.

In *Antiochena* è riprodotto il testo di monsignor Giuseppe Khoury, arcivescovo Maronita di Tiro e Terra Santa, responsabile delle relazioni ecumeniche della Chiesa cattolica nel Libano. Una grande attenzione ed un approfondimento per le singole posizioni e proposizioni, dovrebbero essere dati alle pagine che prospettano le vie per un rinnovamento, un « aggiornamento » del cristianesimo nel Medio Oriente. Molti vi troveranno un

programma per una maggiore collaborazione tra le diverse Chiese orientali, cattoliche e non-unite, come pure per un'azione di testimonianza comune dei cristiani orientali dinanzi all'Islam.

CONCLUSIONE

Spero che queste pagine possano richiamare anche in Italia una riflessione teologica sul problema che l'Islam pone oggi alla Chiesa. Già credo che l'avere mostrato anche soltanto queste tre divergenti interpretazioni « teologiche » dei due problemi principali concernenti il dialogo con l' Islam, quello del riconoscimento dell'autenticità della missione profetica di Muhammad e quello sul carattere sacro del Corano, potrà spronare anche in Italia ad interessarsi più direttamente di questi problemi, i quali non mancano di impegnare ad uno sforzo di riflessione teologica, non facilmente immaginata prima.

Mi sono limitato a presentare obiettivamente la visione ed il giudizio che i tre autori danno del problema. Non ho voluto impegnarmi in nessuna critica approfondita, soltanto ho fatto alcuni rilievi marginali. Il lettore, che già conosce la mia linea di ricerca, avrà rilevato come io non manchi di svelare le mie preferenze per le posizioni del padre Moubarac, pur mantenendo tutta la mia fraterna amicizia e stima sia al padre Jacques Jomier sia al padre Hayek.

I cinque volumi del Moubarac potranno mostrare meglio quanto lavoro vi sia ancora da fare per impegnarsi al dialogo col mondo musulmano. E tutto questo va detto per ciò che riguarda la nostra parte di interlocutore « cristiano ». Leggendo tutte le risposte che alcuni musulmani hanno dato ad un questionario sottomesso loro dal padre Moubarac, ci si rende conto del lavoro enorme che ancora resta da fare da parte dell'altro interlocutore (36).

GIULIO BASETTI-SANI

(36) *Les Musulmans* (Consultation islamo-chrétienne), Beauchesne, Paris, 1971. E' un'inchiesta molto significativa fatta dal Moubarac presso sette personalità del mondo culturale islamico, sul dialogo.

STORIA E SIGNIFICATO DEL « CALENDARIO DEI PENSIERI E DELLE PRATICHE SOLARI »

Era appena finita la guerra, quando, nel 1919, Nicola Lisi e Piero Bargellini s'incontravano, quasi ogni sera, sul marciapiede di via Cavour, davanti alla libreria Beltrame, a Firenze. Passeggiavano e discutevano: il primo con pacata compostezza, interrotta ogni tanto da una scoppiettante risata, il secondo, con più foga ed irruenza, e con un atteggiamento — si direbbe oggi — più impegnato.

Discutevano di filosofia e religione, di storia e di teologia, di mistica e di patristica, di letteratura e di poesia... Tutti e due avevano riacquistato, durante la guerra, la fede, smarrita o appannata negli anni della prima gioventù, davanti alla tragedia della morte collettiva di tanti giovani soldati, mandati allo sbaraglio senza una vera ragione profonda. Così ragionando, nacque in loro l'idea di fare qualcosa, anche una rivista. Ma non sapevano da che parte incominciare, e tutto perciò rimase per alcuni anni nel vago.

I due scrittori, tuttavia, dalle loro conversazioni erano arrivati ad una decisione: quella di presentare i fenomeni celesti con verginità di esposizione e con linguaggio umile ma in grado di sollecitare la fantasia così da creare « un incanto ». Il Mugello, poi, con la sua campagna doveva essere il centro ideale della loro ispirazione; quella campagna che li aveva sedotti fin da ragazzi e che era stata raffigurata dal Beato Angelico.

Alla base di tutto ciò, ci doveva essere la saggezza contadina, che per molti secoli era stata l'autentica cultura dell'Italia, come del resto dell'Europa, benché analfabeta. Una cultura fondata sull'esperienza visiva e sensibile, scandita da una ricostruzione ascientifica dell'astronomia, ma guidata dal cuore e dal sentimento religioso, che era riuscita a dare un senso alla vita, a comprimerla nel fascino di un mondo semplice, armonioso e quanto mai suggestivo.

I calendari erano l'espressione scritta e veramente sapiente di questa cultura « analfabeta ». In Toscana, ad esempio, c'era il Sesto Cajo Baccelli, un calendario famoso, presente in tutte le famiglie più povere, con una tiratura vertiginosa. L'idea del *Calendario dei pensieri e delle pratiche solari* nacque da quello strumento avito della saggezza contadina toscana. L'idea si concretò in progetto all'inizio del 1923, per cui Bargellini e Lisi, rotti gli indugi, decisero di andare a chiamare Betocchi che si trovava allora in Mugello, a Borgo San Lorenzo, dove esercitava la sua professione di geometra per i danni del terremoto. Ci andò Bargellini, il quale disse a Betocchi, secondo quanto racconta l'Hermet,

« che sua intenzione era di far qualcosa prendendo scuola dai contadini che vanno in chiesa la domenica, giacché nessuno ormai sulla piazza era rimasto a far discorso savio » (1).

(1) Augusto Hermet, *La ventura delle riviste*, Vallecchi, Firenze 1941, p. 347.

La fondazione ufficiale del *Calendario* ebbe luogo nel convento dei frati cappuccini nel comune di Scarperia del Mugello. Era un mattino soleggiato (ricorda Lisi) allorché si riunirono nella foresteria del monastero; là discussero, mangiarono e bevettero, e decisero anche che il *Calendario* sarebbe nato di lì a poco. Poi, un po' perché giovani e un po' perché euforici, sparirono senza ringraziare i frati, che erano stati così solleciti con loro.

Augusto Hermet, al suo modo impreciso, ma arguto e colorito, ha così rievocato la seconda « adunanza » dei fondatori del *Calendario,* avvenuta a San Piero a Sieve con lo scopo di preparare l'uscita del primo numero:

« Per concretare l'idea del loro lavoro, novamente s'incontrarono a San Piero a Sieve (...). Nella cucina, tutta allora rimbiancata e coi rami lucenti, essi iniziarono una reciproca lettura di manoscritti, mentre, nel canto del fuoco, la Firenza incantata pareva ascoltare. In coro i tre compagni dissero: *Calendario,* ed uno subito aggiunse: *dei pensieri e delle pratiche,* e Lisi completò: *solari.* Ogni idea di abbonamenti fu esclusa. Sceso a Firenze appena appena brillo, Bargellini portò i manoscritti al tipografo Funghi che gli era obbligato per certi consigli a rimedio d'un bottino che versava nel cortile » (2).

Il primo numero del *Calendario* uscì a Firenze nel marzo del 1923; la sua redazione ufficiale avrebbe dovuto trovarsi a Scarperia, ma in effetti la rivista veniva fatta nella camera di Bargellini prospiciente piazza San Marco a Firenze. La copertina stupenda, e leggermente impreziosita, presentava a destra, in alto, un sole squillante e quasi ridanciano, a sinistra, sempre in alto, una luna dal ceffo duro e sbadigliante. Tra i due scorreva un proverbio campestre, che a ben soppesarlo rivelava, talvolta, insospettate inclinazioni umoristiche e anche sarcastiche. Il frontespizio del *Calendario* con i suoi « Proponimenti », « Componimenti », « Avvenimenti » « Avvertimenti » anticipava a mo' di indice l'interno.

La copertina era stata suggerita da uno strano tipo, del quale si è perso ormai il nome, cioè del pittore Enzo Pregno. Queste erano state le istruzioni che aveva dato agli amici:

« Prendete un cartone e apriteci uno sportello della misura esatta della facciata, poi con uno spruzzatore a bocca soffiateci il colore dell'anilina, anzi per cominciare vi soffierò io che son dell'arte. Nel primo numero del *Calendario* la copertina ha da essere bianca, nel secondo tinta di verde maculato, nel terzo di viola, nel quarto di giallo, nel quinto di vago rosso, nel sesto di terra bruciata, nel settimo di celeste, nell'ottavo e nono di vinaccia, nel decimo nero oliva, nell'undicesimo e duodecimo ha da tornare bianca » (3).

Celebre divenne la rubrica del « Contadino gobbo », che non apparteneva propriamente a nessuno; infatti a chi veniva in mente una stranezza o una facezia, sapeva che quello era il posto giusto per pubblicarla.

Il periodico fu consegnato agli strilloni di Firenze, affinché lo vendessero a cinquanta centesimi la copia, e gli strilloni non mancarono di fare il loro dovere pubblicizzandolo per le vie e per le piazze come « giornale futurista ». Ma le copie vendute furono poche, anzi pochissime. All'inizio venne scartata ogni idea di abbonamenti, rientrata più avanti: « Anche

(2) Ibidem, p. 348.

(3) Ibidem, pp. 349-350.

dopo il primo numero potremmo morire: perciò non si fanno gli abbonamenti » (4).

In realtà, il *Calendario dei pensieri e delle pratiche solari* non c'entrava affatto col futurismo. In esso l'esaltazione dell'Italia cattolica e paesana, con le sue virtù semplici e la sua fede radicata, si manifestava ad ogni pagina. Era l'espressione cattolica di «Strapaese», dell'autentica tradizione da opporsi alla barbarie della macchina e del cemento, e ai diabolici frutti del neoilluminismo e dell'intellettualismo. Ma il tono era umile e spesso lepido; gli angeli e i galli di Lisi si alternavano ai numeri del lotto, ai consigli ai contadini, alle lunghe invettive di Bargellini e anche di Betocchi. Durò 12 numeri dal marzo 1923 alla metà del 1924.

Il tono, come si diceva, era spesso faceto, saporoso; rispecchiava la mentalità bonaria del nostro popolo contadino, il suo cattolicesimo saldo e devozionale. Eremiti e proverbi campagnoli, anime purganti e rievocazioni medioevali, suggerimenti agricoli e articoli apocalittici (in questo i « calendaristi » riprendevano temi cari a *La Torre* di Giuliotti e di Tozzi) sbocciavano splendidi con una venatura fin troppo elegante. Ma Bargellini, Betocchi, Lisi, Pregno e lo xilografo Pietro Parigi, l'ultimo acquisto della rivista, partecipavano con tutto l'animo a quel mondo fiabesco e rurale che ormai declinava, ancorché non sembrasse allora, nel '23. Erano anch'essi, a loro modo, contadini (geometri nella vita, del resto, erano Lisi, Bargellini e Betocchi) ma con la mediazione e anche la preziosità della letteratura. Il programma del *Calendario* portava la firma di Piero Bargellini, e così recitava:

« Dopo la guerra, la peste e il terremoto ch'hanno, in quest'ultimi anni, battuta la Terra, sediamo ancora alle nostre mense gioiose dove il cibo della consolazione non c'è venuto mai meno, e di ciò diamo lode al Signore.

D'assai tempo, senza mortificare la carne, ma nella vita piena degli uomini, conosciamo Dio e i suoi beni, c'intendiamo cogli altri uomini e co' loro interessi. Nella luminosa vallata del Mugello, muovendo i primi anni, abbiam ne' cuori mondi adorato lietamente quel Dio che i preti delle chiesuole accese sui colli ci han dato poi nel sangue e nella carne, perché il nostro corpo ne diventasse tempio, e guerra, peste e terremoto non ci hanno spaventato più del dovere.

Il pozzo tondo di Sant'Agata, paese del nostro territorio, è tale che guardandoci al fondo, è favola, che la mente si turbi, ma noi, mettendoci dentro lo sguardo sereno, vi abbiamo scorto la spera del cielo col sole e le altre stelle rilucenti. Onde siamo risoluti di mettere in iscritto le virtù della terra e la lode del suo Signore.

Raffiguriamoci dunque qual branco di contadini che, usciti di casa per tempo, di domenica, si mettono nella strada, per cui volge anche il sole, per andare a Messa. Strada facendo discorron della terra, del cielo e de' loro mercati: qualche volta, tra di loro, una bestia viene condotta e di lei si ragiona di molto sferzandole frustate sulle gambe. Un giorno condurremo per quella medesima strada a quella chiesa, la sposa pel settimo dei sacramenti, che è il matrimonio; e, se avremo, com'è nostro desiderio, figliolanza, ve la porteremo pel primo, che è il battesimo. Pertanto anche la nostra sapienza di uomini è piena, e due Somme abbiam preso con noi: l'una, che ci assicura dei nostri contratti spirituali, è il Catechismo della dottrina Cristiana, e l'altra, che ci assicura delle vicende terrene, è il vero Sesto Cajo Baccelli di Brozzi, paese limitrofo al nostro Mugello.

Cresciuti buoni figlioli e mansi, siamo sottoposti all'Autorità, volentieri concedendo il collo all'aggiogamento perché, sulla terra, chi miri in alto alle stelle e riconosca il campo, senz'ambagi, ci metta sopra il solco diritto. Eppoi è veramente sotto l'Autorità che ci riconosciamo davvero compagni a tutti gli altri umani che alla legge servono come noi serviamo.

Ci sembra, se la presunzione non ci toglie il buon senso, d'aver, ciò non ostante,

(4) *A chi legge* in « Calendario dei pensieri e delle pratiche solari », n° 1, p. 8.

di molte cose da dire in questo frattempo, ed una sola per sempre. Molti argomenti, per ora appena tocchi, riprenderemo, col tempo, ad esame; e tratteremo della nostra Chiesa e dei suoi Santi, della Patria e del suo Impero, del podere e degli uomini che vi stanno sopra e della mercede che se ne trae; del Matrimonio, eppoi, delle compagnie e letture da ricercare, e di quelle da rifuggire.

Se sarà provvisto alla nostra salute, compiremo il proposito che i tempi maturi richiedono, dandone merito e lode al potente Cielo, com'è dovere, ed augurando agli uomini della nostra cara Terra, felicità com'è nel nostro desiderio » (5). E in apertura prima del titolo « Proponimenti », si poteva significativamente leggere: « La testimonianza del Signore è fedele, e ai piccoli dà sapienza ».

In questa pagina, indubbiamente suggestiva, è già tutto lo « Strapaese cattolico », di cui il *Calendario* dovrà esserne il catechismo. E' teorizzato un mondo di favola e di saggezza, immune dall'illuminismo qual è quello contadino, e tuttavia l'intenzione anti-intellettualistica tradisce, nei fatti, e più altrove che qui, l'enfasi e la retorica. Infatti, quasi tutti gli scritti di Bargellini, anche se interessanti, hanno questa direzione compiaciuta, spesso scolastica; del resto essi trovano posto, pressoché sempre, sotto il titolo di *Componimenti.*

La prosa di Bargellini, e, in parte, quella di Betocchi, era finzione e maschera della « realtà » che essi avrebbero voluto illustrare. Erano « calendaristi » complicati e difficili, il cui discorso non poteva essere recepito dal contadino medio, e forse neanche da quello istruito, a differenza dei veri *Calendari* che si facevano leggere da capo a fondo, agevolmente. Il *Calendario dei pensieri e delle pratiche solari,* se si dovesse tener conto soltanto degli scritti di Bargellini e Betocchi, si rivelerebbe carico di una micidiale, e forse poco consapevole ironia nei confronti di quel mondo che si voleva esaltare. Del resto i « calendaristi » avevano ammonito sulla difficoltà della lettura:

« Questa rivista, per esser di facile lettura, non va letta né in treno né al caffé, ma sulla tavola di casa, appena sparecchiato, quando appariscon sotto il lume le chiazze del vino e le magagne che il bucato maligno procura alla tovaglia » (6).

Il vero « ideologo » dello « Strapaese cattolico » è, invece, Nicola Lisi, che già qui rivela pienamente o quasi le sue qualità di notevole scrittore. Proprio colui che, allora, avrebbe dovuto apparire come il più disimpegnato dei « calendaristi », finisce, con l'incanto del suo stile, con la sua luminosa ironia, con l'aderenza schietta al mondo contadino e con il suo farlo risalire ad una dimensione rarefatta e come impalpabile, per essere il cantore più autentico della Toscana rurale, leopoldina; di quella Toscana che nel Fucini e nel Tozzi aveva avuto due dei suoi maggiori narratori. Ma con in più i trasalimenti e lo stupore del *Novellino* e attraverso un paesaggio che è insieme trascendenza, nitore e realtà. In questo senso la Toscana di Lisi oltrepassa il significato dei confini strettamente geografici, per incorporare la sua storia, particolarmente quella religiosa e medioevale, così da rivenire al lettore come un fatto o emblema universale, immerso nella luce (nella stupenda luminosità lisiana, che è una sorgente che s'impadronisce di tutta la vita e di tutti gli spazi).

I limiti della prosa di Bargellini, quel turgore che spesso trasalisce in

(5) *Il Pozzo Tondo* in « Calendario », pp. 2-3.

(6) *A chi legge* in « Calendario », n° 1, p. 8.

ricercatezze toscaneggianti, quell'estetismo camuffato che ha soltanto rarissimi momenti di sincera altezza, quella apparente semplicità di eloquio che invero manifesta inusitate e torbide verbosità come doveva rivelarsi in molti dei suoi libri fra le due guerre, è già compiutamente dispiegata in questo « Calendario ». Si avverte netto, cioè, l'influsso del Papini meno felice.

Betocchi, spesso involuto attraverso una prosa rigida, secca ed oscura, non tralascia però di mostrare certi paesaggi sospesi ma realistici, certe sequenze estatiche ma corpose, così caratteristiche della sua poesia successiva. Appaiono già in queste pagine i « poggi bruni e tondi », lo « schiarir delle stelle, sul primo doppio dei campanili », le « pianure sprofondavano, costellate di lumi »; oppure « si potrebbe salire per i colli gonfi d'ulivi dove la luna piena mette frastagli sugli abiti e sui nostri visi, e i macigni diventano bianchi », e « la pianura sarebbe tutta per noi, riposata tra le montagne un po' sciolte in tanta soavità ».

La geografia rapita, eppure riscontrabile come se le mani e gli occhi fossero vicini, della posteriore poesia betocchiana, produce vertiginosi anticipi, « ferisce la costa del monte », « calca l'osso delle colline », « mentre l'allodola sospendeva il suo volo sui grani ». La sua trasognata irrealtà, che si diffonde corposamente a cerchi concentrici e dilatati con le cose di quaggiù, si mostra in nuce nel foglio di Scarperia del Mugello.

Betocchi, per quanto si sforzi, non è un « calendarista » e neanche un « contadino » gobbo, o deviato, o estetizzante come è talvolta Bargellini; Betocchi è già poeta, ma non poeta di un'Italia rurale e cattolica, bensì di una poesia luminosa e di trascendimento che, se ha crinali di monti o punti fermi caratteristici della geografia alpigiana o appenninica, essa però li varca in nome della grazia che trasforma mappe e atmosfere in altri quadranti, diversi da quelli terrestri e come sospinti da trepidazioni celesti, indefinite.

Nicola Lisi è, a mio giudizio, l'unico calendarista, invece, di questa rivista, nel quale la saggezza del Sesto Cajo Baccelli va di pari passo con la crescita dello scrittore. Immergendosi nel mondo fascinoso e mitico della ruralità toscana, Lisi ne trae archetipi e suggestioni per la sua prosa incantevole e asciutta. Lo scrittore attinge dai simboli di questo mondo le sue matrici di direzione; sono, infatti, i simboli del cattolicesimo paesano e contadino, quasi scomparsi o comunque in crisi, a dare l'avvio ai suoi brevi e lucidi apologhi. Prorompono i galli, le processioni salmodianti, le anime in pena, i tabernacoli, le rogazioni, le correnti d'acqua, i pesci, e gli angeli custodi. Di tutto ciò sarà animata quella che, a nostro avviso, è la summa in letteratura del cattolicesimo italiano pre-conciliare, cioè *Il diario di un parroco di campagna,* visto con occhio arguto e indulgente, ma soprattutto penetrante. Quel cattolicesimo è reso con splendori attenuati, dove tutto si stempera nella luminosità degli orizzonti e nella coralità umana e organica dei villaggi cattolici, radicati alla terra; non vi è niente dei cupi dilemmi del tormentato e poderoso Bernanos, delle dispute teologiche e dei tenebrori diabolici del grande autore francese, anche se in Lisi non mancano, né la sofferenza, né la teologia, né la profondità. Ma ogni cosa e personaggio di quel mondo cattolico sono riassunti e affrescati con fine distacco, con paziente e voluta serenità, con l'ottimismo di chi conosce le virtù della terra.

In certe pagine di Lisi, comprese nel *Calendario,* e di cui diremo, ci sono ancora: quel suo stile raffinato ed assorto, quelle suggestioni del mistero che innestano immediatamente il lettore nel cuore di una tenerezza francescana o, più ancora, nel gaudio dei cori angelici. L'allusione al trascendente è la grande arma della « narrativa » lisiana; essa fa da trait d'union fra il retaggio paesano e cattolico, com'è stato nei primi trent'anni di questo secolo, e il Paradiso; lo fa con illimitate risorse di armonia e di scrittura. Per questo riteniamo Lisi uno dei nostri massimi scrittori della prima metà del '900 (7).

Nella « frase » che segue è già presagito l'intero stile di Lisi:

« Prendevo i pesci d'argento, uno ad uno e, dal vaso di latta, contento, li rigettavo nell'acqua corrente » (8).

A parte l'archetipo dei « pesci » e dell'« acqua », che nello scrittore fiorentino hanno sempre una profondissima risonanza (i « pesci » ricordano i mosaici della Chiesa primitiva, emblemi della snellezza e facilità con cui essa sfuggiva o si premuniva al peccato, segni della sua austerità di fronte alla seduzione dei beni mondani; l'acqua, per Nicola Lisi, è elemento primordiale per l'uomo e la vita del mondo, e quasi sempre essa si accompagna alle apparizioni della Madonna), la scrittura del passo citato, racchiude, in poche parole, la spontaneità del fanciullo, il vigore dell'ingenuità spensierata, l'atteggiamento dell'uomo onesto in armonia con se stesso, l'incanto di una prosa semplice, cesellata appena dall'« argento » dei pesci e dal « vaso di latta ».

Raramente Lisi si lascia cogliere dal gusto didattico della stilizzazione, così evidente in Bargellini; più spesso invece disegna con maestria l'esempio dell'angelo custode, la trepidazione dell'aldilà, il turbamento dell'iniziazione mistica, vaghi tremori, però così radicati nella psiche di ogni uomo che abbia una spiccata sensibilità:

« Suonata la campana della torre, si chiudevano le porte ancora aperte, non essendovi più quelle all'estremità del paese da chiudersi, una volta per tutte. Poi mia madre attendeva che io fossi disteso a mani giunte nel letto, per invitarmi a rivolger saluto all'Angel Custode: pronto a ritornarsene in cielo, non appena io mi fossi racchiuso nel sonno. Eppure, benché io me lo immaginassi biondo e ricciuto, simile agli altri dipinti in color chiari sugli altari della Chicsa del Vivaio, ebbi sempre timore che il saluto fosse ricambiato dalla sua apparizione, cosicché tenni sempre breve e mozza preghiera. Ma durante il giorno avvertivo ogni ora la sua vicinanza; sia ch'io cominciassi a radunar balocchi o, con la mia mente, corteggi di stelle e di fate. Perché? (...) Nelle campagne silenziose e composte (tali rimangono anche se mille usignoli vi cantano assieme) egli passa trasvolando attorno a noi, come l'ombra che ci insegue lungo le prode o le macchie. Con leggerezza paragonabile al solo raggio del mattino, penetra nel nostro cuore, lo apre a calice » (9).

Oppure si avverte la segreta risonanza delle letture delle vite dei santi, che Lisi, unico fra gli scrittori italiani, ha saputo « incorporare » nella sua opera, quasi costantemente. Esse devono aver affascinato lo scrittore cat-

(7) Ferruccio Mazzariol, *La personalità poetica di Nicola Lisi,* in « Studium », Roma, aprile 1972, pp. 296-309.

(8) *La Pesca* in « Calendario », n° 1, p. 4.

(9) *Dell'Angelo Custode* in « Calendario », n° 4, pp. 2-3.

tolico fino alla magia, se il loro *animus,* trasparente e arcaico, è stato così bene trasposto nelle sue pagine a partire da questa « favola » campagnola del *Calendario,* che anche noi abbiamo sentito raccontare, da fanciulli, in altra versione, nelle chiese, da vecchi parroci.

« Dinanzi un tabernacolo fiorito di maggio, un passante osò cogliere fiori di fra l'erba nata ai piedi del muro santo: non fu punito come ad altri animali ed uomini successe (e si dirà in altro luogo), ma s'accorse intanto che, dai fusti strappati, un altro fiore saliva a sbocciare rapidamente nel medesimo punto di quello colto.
S'intenda dunque l'avvertimento di non cogliere i fiori ai tabernacoli, e piuttosto, su quelli spogli, si portino mazzi d'altrove » (10).

Questo tema costituirà poi il motivo del celebre « Il paese dell'anima » (11).

Ciò che non è riuscito ad alcun scrittore del nostro secolo, e cioè di portare in letteratura l'arduo moralismo della vita dei santi e degli esempi edificanti, e di esprimere poeticamente il patrimonio di devozione del cattolicesimo, è invece riuscito a Nicola Lisi.

Lisi è lo scrittore, oltretutto, dei ceri accesi, delle confraternite, degli stendardi, degli eremiti solitari, dei rabdomanti, dei pellegrini, delle monache e dei frati questuanti. Egli ha fissato in stampe di rarefatta luminosità le appariscenze fastose e umili di un mondo tramontato, ma che è tutt'altro da disprezzare per i tesori che possedeva e che sapeva manifestare con semplici segni. La narrativa di Lisi si arricchisce anche di un vigoroso « cromatismo » asciutto e insieme fulgido, che nella sua opera vorrebbe render conto del « costume religioso », ingenuo e toccante del cattolicesimo paesano.

Lisi, si diceva, è l'unico « calendarista » del *Calendario* che, usando i simboli, le cose e i fatti della vita contadina italiana (cattolica), abbia saputo parlare al cuore dei contadini con il linguaggio della poesia e del sentimento religioso, e, se fosse stato letto da loro, sarebbe stato sicuramente compreso. Eccone un esempio, nel quale la comunione dei santi non è soltanto una realtà della Chiesa invisibile, bensì piuttosto l'accento è portato sulla sua « consistenza » terrestre di « potente catena, stesa a mezza costa pei monti all'intorno del vasto orizzonte » a protezione di quel cattolicesimo paesano e dei suoi borghi, tanto cordialmente amati dall'autore fiorentino:

« I santi fanno questa lega per salvarci dal demonio quand'egli tenta di funestare le nostre terre. Ciascuno dalla parrocchia custodita, chiude le mani in quelle del santo vicino. Formano questa potente catena, stesa a mezza costa pei monti all'intorno del vasto orizzonte, i Santi Clemente, Gavino, Remigio, Brunone, Biagio, Macario, Ansano, Crespino, Germano, Ponziano, Papia e Omobono mentre al centro, sopra un'altura, San Lorenzo guarda dovunque serrandosi alla tunica tutti i suoi strumenti di martirio. Anche le Sante Rosalia, Eufrasia, Cecilia, Pelagia, Giustina, Savina, Barbara, Agata, Appolonia, sono discese al loro posto, sì parve al Signore, e la loro testa s'appoggia sul braccio disteso dei Santi, le mani benedette sulle chiese e sulle canoniche, riscaldando il fervore nel cuore de' preti; cosicché per tutta la valle è un continuo invocare i personaggi della corte celeste.
Però sul limitar della notte, quando l'Angelus fa l'ultimo giro di sorveglianza, scotendo tre volte la cocca di ogni campana, tutti quegli occhi gloriosi s'addrizzano a Dio che vi fa piover l'ambrosia, aspirata battendo con l'ali, adeguati colpi di volo.

(10) Ivi, p. 7.

(11) Nicola Lisi, *Paese dell'anima,* Vallecchi, Firenze 1964, ultima edizione.

Il demonio, per un altro giorno sconfitto, si toglie allora la coda accesa di bocca, e la ficca ad incendiar rami secchi sulle cime dei boschi, danzando poi tra il rotolio dei massi che non giungono a scuotere il sonno dei giusti radunato anche nelle case solitarie della contrada » (12).

A nessuno, crediamo, oltre allo stile fascinoso, sarà sfuggita l'ironia lievemente sbarazzina, quasi sottintesa, di Lisi, a cominciare dai nomi dei santi, che anima il brano, conferendogli autenticità religiosa a beffa di probabili esemplificazioni arcigne, sempre in agguato in casi del genere. Eppoi quell'affresco, in cui si giustappongono le canoniche, i preti, le campane, le chiese, gli atti di benedizione, le case, le contrade, la sera, il sonno dei giusti, l'*Angelus*. E l'immancabile demonio scornato, si compone dell'atmosfera e di tutti gl'ingredienti, propri al ritratto fotografico della religiosità medioevale.

Lo spirito di osservazione di Lisi, permeato di naturale ottimismo e disponibilità verso le creature e il mondo circostante, è ampiamente documentato da *Il paese all'alba* (13), dove si svelano altre componenti della poetica lisiana, e cioè: l'amore per la città (una città borghigiana, dall'umore medioevale, calma e pacata, dove i gesti hanno un senso preciso per la lentezza e la scrupolosità nelle quali essi vengono compiuti), la fiducia francescana nell'uomo, l'attenzione a cose minute e quotidiane, ritratte realisticamente, la figura dell'eremita, in cui viene raffigurata una delle più vere incarnazioni del cristiano, sordo alle attrazioni del denaro e della « roba », confidente illimitatamente nella Provvidenza, che addita nella strada polverosa da lui battuta la sicura via per accedere al cielo.

La Chiesa dei « calendaristi » appare una « gran madre », capace di redimere l'anima e di sovvenire il corpo. Nonostante essa si accampi al centro del « cosmo contadino e paesano » con finalità e obiettivi suppletivi mondani, essa è una « Chiesa di redenzione » che non può essere offuscata o compromessa dal contesto in cui si trova ad agire. Si può anzi dire che c'è nei « calendaristi » l'intuizione di un'osmosi, anzi di un trasporto reciproco, profondo e commovente fra Chiesa e mondo contadino, sicché ambedue finiscono per privilegiarsi.

Nicola Lisi lamenta: « Più che in città, in campagna occorrono dei buoni preti », dato che molti non lo sono:

« Basta del resto avere amore per i lunghi viaggi a piedi, perché ci rimanga impressa la parrocchia del buono da quella del cattivo pastore: la chiesa tenuta ben vestita, proprio da sposa: quelle nozze debbono essere per sempre fedeli; l'epigrafi dei benefattori murate sulla facciata, impiombate od almeno ogni anno ritinte: non debbono cancellarsi mai quei nomi santi, la macchia di bossolo ben tosata all'intorno del piazzaletto, senza valico alcuno, cosicché nessun fumatore, per riguardo, nemmeno la domenica, vi si possa appoggiare » (14).

In ciò si ha la sublimazione poetica del cattolicesimo paesano, oltreché nella sostanza, anche nel ritaglio.

Piero Bargellini nel *Discorso ai contadini* rammenta al contadino

(12) *Della Nostra Chiesa Invisibile* in « Calendario », n° 7, p. 6.

(13) *Il Paese All'Alba* in « Calendario », n° 2, p. 13.

(14) *Dei buoni ministri del Signore e della conservazione dei frutti della terra* in « Calendario », n° 2, pp. 5-6.

che la dannazione per lui è senza attenuanti, appunto perché ha l'aiuto della terra coi suoi ritmi e i suoi segreti ammaestramenti:

« Ecco quello che mi preme di dirti e che ti dico: che tu hai l'inferno fino ai ginocchi; abbadaci! Non esser così testardo, da credere che Gesù si sia messo in croce per riparar la barca del tuo grano, e la Madonna nei sette dolori per spremer la pioggia alle nuvole, e che questo nostro, sia il segno di scongiuro. Di tutta la vallata, chiusa dai poggi boscosi, piena di ricchi campi e pagliai, la messe che si richiede è la tua anima, e com'uscirà dal tuo corpo bistorto, sarà raccolta o rifiutata, raccolta od arsa. Abbadaci, contadino cui la natura ammaestra: guarda che non ti meriti scusa e perdono in agonia » (15).

In questa invettiva incalzante, tipicamente toscana, che è abbastanza frequente in Bargellini e una delle sue cose migliori, viene manifestata, mi pare, appieno l'autentica essenza del cattolicesimo, per cui si può dire che pure il cattolicesimo paesano aveva coscienza della propria irriducibilità al mondo, consapevolezza che tutto poggiava sulla croce e su Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

Ma la Chiesa, che più ci soggioga nelle pagine di questo *Calendario,* è quella tracciata da Lisi. Una Chiesa sempre misericordiosa, anche quando è severa; impegnata contro il male nel mondo con creature ineffabili quali gli angeli e la luce della grazia; sottolineata dai tabernacoli delle contrade, dalle croci sulle rocce o ai quadrivi, dai campanili e dalle « chiesuole » campestri, dalle benedizioni di sacerdoti vecchi e reverenti, dalle anime purganti che richiedono preci.

Una Chiesa limpidamente carnale, e apparentemente provvista di connotati troppo locali, e, al contrario, adorna di stupore e di forza spirituale, avvolta dal velo della santità che la fa apparire insieme inaccessibile e vicina agli uomini. Una Chiesa, insomma, dove il mistero è quotidianamente all'opera; e perciò la Chiesa stessa si manifesta grande, materna, insondabile nella sua realtà ultima.

E' interessante, poi, seguire gli articoli e componimenti di Bargellini, dove si può riscontrare il senso di un cattolicesimo consapevole. In *La Signoria,* ad esempio, Bargellini, in periodo di fascismo già trionfante, rende conto della naturale propensione dei « calendaristi », o dei cattolici fedeli al papa, alla pace; e della neutralità iniziale allorché scoppiò la prima guerra mondiale, alla quale essi aderirono perché « chiamati » dall'alto. Infatti i « calendaristi », come i cattolici militanti del resto, non spinsero sulla strada dell'intervento, improvvisando sulle piazze « maggi radiosi ». Vi furono trascinati, lontani dai loro « poderi » e dal loro « mestiere », controvoglia, benché poi abbiano fatto il loro dovere:

« Qualcuno decise anche per noi, e la guerra dichiarata ebbe le coorti de' garibaldini e de' volontari: erano costoro nostri compagni che partivano impazientemente per la guerra mentre noi si restava inchiodati in casa nostra, co' gomiti sulla tavola. Pareva anche che nessuno ci potesse strappare dagli sguardi di nostra madre, ed in quei giorni, nelle stanze uggiose, nessuno osava chiamare a nome la patria che per le piazze e le vie era invece chiamata a gran voce.

Eppure uno dopo l'altro, con le nostre classi, ci lasciammo chiamare e l'ora della partenza, l'ora del ritorno, ordinatamente volsero » (16).

---

(15) *Discorso Ai Contadini* in « Calendario », n° 7, p. 2.

(16) *La Signoria* in « Calendario », n° 2, p. 2.

Il finale di questo « componimento » si chiude con l'invocazione del perdono e della pietà cristiana, e l'accento si svela accorato. « E perdono domandiamo anche a Dio e anche alla Patria se non li abbiamo sollecitamente e compiutamente obbediti; ai nemici, se sulle nostre mani pure è passato il loro sangue » (17).

Furibonda è la polemica di Bargellini contro l'intellettualismo e gli intellettuali che per orgoglio e superbia dimezzano il Vangelo e vanificano ogni verità finendo nella « dissoluta compagnia » di cui « il diavolo » è « segretario ». Bargellini ammette lucidamente di essere anche lui un intellettuale, cioè di quegli uomini « confusi dall'apparenza, eppoi maggiormente della verità, sempre i più stolti uomini, sempre i più tardi fedeli! » (18). Il discorso si conclude con un invito agli intellettuali a lasciarsi « prendere dal Salvatore, ch'amore », mentre « la nostra dannazione, superbia ».

Il primo ad accorgersi del *Calendario* e a parlarne fu Domenico Giuliotti nella vallecchiana *Italia letteraria,* poi fu la volta di Cecchi in *Galleria,* nel 1924, quindi di Ettore Allodoli, di Corrado Alvaro e di Ardengo Soffici. Giuliotti e Papini mandarono a chiamare i « calendaristi », che si recarono prima da Giuliotti, perché, abitando in campagna, ritennero la amasse più schiettamente. Poi andarono da Papini che si complimentò.

« Mi giunge da Scarperia, luogo finora famoso per le ottime lame da coltelli che vi si fabbricano, una specie di calendario che potrebbe essere anche una rivista. Un foglio volante stampato alla rustica, da leggersi sulla tavola di casa (...). Più che tutta la letteratura bozzettistica e lirica sulla campagna toscana, più che centomila scene di caccia, di palude, di bosco, di maremma, di selvaggina, prefuciniane e postfuciniane, si riceve ora una zaffata d'aria libera, a leggere una pagina di questo calendario in cui alcuni, non so se siano davvero contadini o no, con le pratiche reali e vere della Terra e della sua virtù rispecchiata nella testimonianza divina, ci dicono che anche in marzo si seminano le Fave marzole, e alla metà del mese si dà principio alla sementa de' Ceci bianchi, de' Fagioli capponi, grigiolati e gentili. Si seminano le Zucche nere, e le lunghe da friggere, i Cetrioli, la Lattuga, i Capperi, i Porri, le Bietole e i Cavoli neri. Si piantano le Cipolle. Parole umili che hanno, nel loro suono, un significato di attualità beffarda. (...) Ma questo ritorno al Sesto Cajo Baccelli io lo credo significativo e pieno di promesse. E' segno intanto d'una insofferenza lodevole. Ritornare al Sesto Cajo vuol dire implicitamente gettare da una parte, in un fascio, gran parte della letteratura contemporanea » (19).

« Era nel *Calendario* l'influsso di Jahier, con il suo famoso giornalino di trincea: "L'Astico"; e altresì della vecchia "Torre" di Tozzi, ma con maggior astuzie letterarie. Cattolici, i redattori, si proponevano di non scrivere che a gloria del Signore; ma tenendo d'occhio anche quello che facevano Giuliotti e Papini. Certi bozzetti che avrebbero potuto essere del Soffici di *Arlecchino* o del *Giornale di bordo,* pareva che fossero stati riscritti avendo nell'orecchio le prediche di San Bernardino da Siena o gli *Assempri* di fra' Filippo degli Agazzari. Costellato di proverbi campestri, il *Calendario* era riuscito una specie di "Barbanera" morale e arcaizzante. Ma occorreva esser molto infreddati e intasati, per non sentire in quei presepi un odore di nuovissime vernici. In complesso, si trattava di un dilettantismo assai piacente; dentro a cui spuntava l'ironia necessaria a correggerlo » (20).

Il *Calendario* era stato preceduto da *Il nuovo contadino* di Piero

(17) Ivi, p. 4.

(18) *Discorso Agli Intellettuali* in « Calendario », n° 8-9, p. 2.

(19) Ettore Allodoli, *Vecchi e Novi - Forestieri e Nostrali,* Sandron, Milano 1923, pp. 5-12.

(20) Emilio Cecchi in « Il Novecento », *Storia della letteratura italiana,* Garzanti, Milano 1969, pp. 668-669.

Jahier, che aveva visto la luce a Firenze il 31 luglio 1919. Ma tra i due vi saranno profonde differenze, la principale delle quali era che i « calendaristi » volevano scrivere soltanto a gloria del Signore come tennero a presentarsi fin dal primo numero.

Tranne i giudizi dell'Allodoli e del Cecchi, riportati sopra, la storia e il significato del *Calendario dei pensieri e delle pratiche solari* sono stati ignorati o quasi, oltreché dai critici in generale, dagli stessi studiosi delle riviste letterarie italiane fra le due guerre, quali ad esempio il Luti, il Vettori e lo Scrivano. Né finora è stata curata un'antologia degli scritti della rivista fiorentina, né sono stati studiati gli esordi letterari di Betocchi e Lisi, avvenuti proprio nel *Calendario,* che pure costituiscono due firme autorevoli e inconfondibili della poesia e della narrativa italiane del novecento. Né tantomeno c'è stato uno studio organico sui modelli culturali, sulle ascendenze che hanno portato alla nascita del *Calendario,* né si è tentato un confronto con altre riviste contemporanee al foglio di Bargellini, né si sono reperiti i legami fra cultura, letteratura e pensiero religioso cattolico dell'epoca e la rivista.

Basti dire che *Il Novecento* di Garzanti, sbagliando grossolanamente, afferma che il *Calendario* fu sostituito materialmente dal *Frontespizio.* Non solo, a mio avviso, c'è stata continuità temporale fra i due, ma è inesatto asserire, senza mai averlo letto, che il *Calendario* anticipa « moralmente e, letterariamente » *Il Frontespizio,* come si scrive comunemente.

Indubbiamente fra i due si avvertono determinati legami, ma il *Calendario* fu una pubblicazione compiuta in se stessa, che rispondeva a precise esigenze di un'epoca, che non voleva ammettere il declino dell'anima e del mondo campagnolo. I « calendaristi » non avevano ambizioni, essi volevano (come si è visto) scrivere soltanto a gloria del Signore, e all'interno di una realtà pudica e riservata nella quale volevano rimanere. Il loro cosmo era quello unico e organicamente compaginato del Medioevo rurale e cittadino. *Il Frontespizio,* invece, non si isolerà nel rassegnato *Strapaese,* anche se non vi reciderà i segreti legami; parteciperà, con l'intento di trasformarla, alla repubblica italiana delle arti e delle lettere, con un vasto respiro culturale, storico e religioso, con una vitalità spesso d'avanguardia letteraria.

Il *Calendario* in letteratura significherà rigetto di certe tendenze quali il naturalismo francese e il verismo italiano (ma anche dell'intimismo « laico » alla Proust), rivendicherà l'importanza del mistero religioso e delle rispondenze astronomiche e celesti con il creato e gli uomini, senza con questo cadere o precipitare nell'estetizzante o nell'esoterico. Anzi, si riannoderà, continuandolo, a quel filone ininterrotto, ma tenuto un po' in ombra, di tutta la letteratura italiana, che ha nel *Milione,* nel *Novellino,* nei *Fioretti,* e prima ancora nel *Cantico delle creature* di Francesco, i suoi libri assiali. Libri di un'età medioevale al tramonto, in cui lo stupore soverchiava o meglio coordinava moralismo e realismo quotidiani in una trascendente levità.

Senza isterismi, ma col rimpianto e la nostalgia, appena avvertibili, e nascosti tra durezza e umorismo, i « calendaristi » sostennero che quello dei contadini era stato, pur nelle sue innegabili difficoltà, un mondo umano che aveva il senso del divino, e che perciò aveva corrisposto un preciso senso all'esistenza. Inoltre la campagna era il mondo che struttu-

ralmente meglio facilitava la salvezza eterna dell'anima. Questo, a mio giudizio, è stato il significato autentico del meraviglioso *Calendario,* e di tutta la letteratura di «Strapaese». «Strapaese» o difesa nobile e struggente di un mondo compiuto, in cui le cose, gli affetti e gli uomini, pur nella sofferenza e anche nella miseria economica, avevano precisi connotati, sottoposti alla gerarchia del divino e all'ordine della natura.

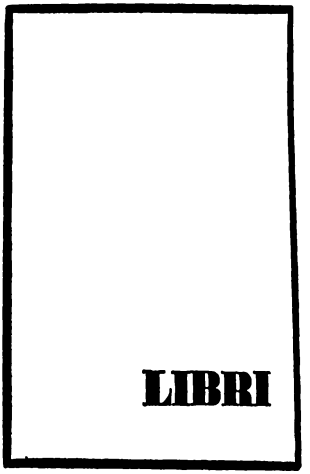
Lo « Strapaese cattolico » non è soltanto espresso da Lisi, ma dai proverbi, dai suggerimenti delle pratiche agricole e da qualche filastrocca del « contadino gobbo » o anche semplicemente dal « contadino ». I proverbi del « contadino gobbo » sono infatti molto belli, originali e, qualche volta, sarcastici; hanno un suono secco e perentorio che porta alla luce il talvolta crudo realismo della mentalità contadina.

Negli insegnamenti pratici ai contadini i nomi delle piante, da orto o da frutto, portano sempre la maiuscola: segno, dunque, che anche lo « Strapaese cattolico » ha le sue piccole divinità terrestri, ben distinte dai santi, ma con un fascino non molto dissimile, nell'intenzione dei compilatori della rivista.

A rileggere, oggi, le pagine del *Calendario,* vecchie ormai di mezzo secolo, specie quelle più intime e meno polemiche, si coglie una venatura — come si è affermato — da *Cantico delle creature,* aggiornato. Specie negli apologhi di Lisi, dove la tenerezza francescana si unisce al severo moralismo degli *Esempi* del Cavalca, ad una fine misura espressiva, ad un umorismo lieve, di contrappeso, che serve a riequilibrare alcune forzature. La rivista rivendicò inoltre la spiritualità e la grandezza del Medioevo, portando anch'essa il suo contributo alla valorizzazione di un'età ingiustamente denigrata dal laicismo e positivismo borghesi.

Il *Calendario dei pensieri e delle pratiche solari* si consegna, dunque, alla nostra letteratura, pur nella sua breve stagione, nella continuità della nostra più profonda tradizione religiosa e civile. Il sentimento religioso cattolico, la geografia di un'Italia paesana, tutta contenuta nel « centro del mondo », preludio alla bellezza eterna, che è il Mugello, la commozione per i fenomeni celesti, intrecciati, nel complesso, da una maestria di linguaggio e d'arte, originali e finissimi, (si pensi alle straordinarie xilografie che rivelarono Pietro Parigi), che ricorda l'atmosfera dei monasteri certosini, orti e chiostri compresi, fanno di questa « piccola » rivista uno degli esempi più sorprendenti e incantevoli della storia letteraria di questo secolo. Ma all'incanto e alla levità dell'insieme fanno da contrappunto, talora, l'asprezza delle polemiche antimoderne, e, qualche volta, un tantino noiose, e il sano realismo della parlata contadina.

FERRUCCIO MAZZARIOL


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Bonifacio Baroffio

Filippo Garrone

Elia Stefano Gentile

Ferruccio Mazzariol

Piero Stefani

GUNTHER BORNKAMM: « QUI EST JESUS DE NAZARETH? » - Traduit de l'allemand par M. Barth et S. de Bussy, Seuil, Paris 1973, pp. 238.

Quando questo libro venne pubblicato a Stoccarda nel 1956 dall'editore Kolhammer, venne salutato come un avvenimento nella storia dell'esegesi. Per la prima volta un esponente autorevole del metodo della storia delle forme cercava di scrivere, se non una storia di Gesù, almeno una sintesi di tutto quello che, secondo i principi della scuola di Bultmann, si riteneva di poter affermarne storicamente. Nel 1929, Bultmann aveva scritto che non era possibile « andare oltre il kerigma », ed usare il kerigma per ricostruire il « Gesù storico », la sua « coscienza messianica », la sua « interiorità » ed il suo « eroico carattere ». Un suo discepolo, G. Bornkamm, senza essere da lui sconfessato, poteva ammettere che una parte assai notevole della tradizione su Gesù era genuina e assicurarci che, nonostante la debolezza e l'incertezza del materiale di cui si disponeva, era possibile alla critica storica raggiungere un'immagine vivente e completa di Gesù. Dopo la negazione di Bultmann, era un fatto significativo ascoltare un suo discepolo autorizzato affermare che la tradizione primitiva circa Gesù era « piena di storia ».

Il libro ha, dunque, in primo luogo, un valore come avvenimento, perché segnò l'abbandono della forma più radicale della scuola di Bultmann. Introdurre ora nel mondo delle lingue neolatine questo testo, con un accenno assai rapido al suo rilievo originario, è un fatto che lascia perplessi.

Nel presente libro, la sostanza dei presupposti bultmanniani rimane pressoché intatta. Il metodo che l'autore propone per risalire al Gesù storico è di cercare di giungere a delle testimonianze che si manifestino come antecedenti ad ogni « pia interpretazione » e che perciò si rivelino non manipolati e primari. Ciò significa, di fatto, l'esclusione di una gran parte dei Vangeli così come ora li abbiamo. Bornkamm afferma che si possono escludere con certezza, come testimonianze storiche del fatto Gesù, i testi in cui la parola « fede » si riferisce al messaggio di salvezza o a Gesù come Messia, o dove la parola « fede » è usata in questo senso, senza alcuna specificazione. In questi casi si ha a che fare con l'uso della Chiesa e della sua missione posteriore.

Ciò significa compiere delle esclusioni consistenti. Esegeti della scuola di Bultmann (come Ebeling e Fuchs) sono andati poi più innanzi di Bornkamm nella direzione positiva: tuttavia rimane il fatto che questo testo è il primo segno di revisione del radicalismo originario. Nonostante l'ampiezza delle esclusioni apportate, è possibile per Bornkamm raggiungere nelle storie di controversia, nelle parabole interpretate alla luce della situazione originaria in cui furono pronunciate, nel procedere drammatico della vicenda sino alla crisi della croce, oltre la Chiesa primitiva e le sue interpretazioni, la « maestosa e commovente figura di Gesù di Nazareth ».

Il lettore del 1973, tuttavia, specie se non aggiornato con la storia dell'esegesi di lingua tedesca, è colpito più dalle limitazioni che dalle affermazioni positive dello scritto del Bornkamm. Gesù è visto come l'assertore e il profeta di un regno di Dio che viene, ma viene nella realtà quotidiana: viene nella sua persona e nel suo messaggio. Il libro è costruito più come un'esposizione del messaggio di Gesù che come una storia di lui.

Ogni elemento ultramondano è costantemente escluso. Di tutta la concezione che Bornkamm si fa di Gesù si può dire ciò che egli dice della sua preghiera, del Padre Nostro: « L'uomo è lasciato puramente e semplicemente nella sfera limitata della sua incompletezza » (p. 158).

Secondo Bornkamm, Gesù sopprime ogni rapporto tra merito e ricompen-

sa: la nozione di ricompensa, « liberata dalla nozione di merito e di diritto da parte dell'uomo, diviene la espressione della giustizia e della grazia divina » (p. 164). Cioè, la relazione dell'uomo con Dio è autosufficiente nei suoi termini immediati e temporali: « Per Gesù, la ricompensa è sostanzialmente la certezza ultima cui giunge il salmista, pur attraverso il problema torturante della teodicea: "Tu sei la roccia del mio cuore, Dio, mia eredità per sempre" » (p. 162). Il messaggio di Gesù si rivela, dunque, relativo a uno stato di coscienza e interamente ridotto a quello. La dipendenza di Bornkamm dalla teologia esistenziale di Bultmann è qui dunque totale.

Ciò appare chiaro, soprattutto, nel problema della coscienza messianica di Cristo. Per Bornkamm, la messianicità di Gesù è un'affermazione della Chiesa primitiva, non un dato riconducibile al Cristo storico. Egli non si è mai attribuito alcun titolo messianico. Se ha usato l'espressione « Figlio dell'uomo », lo ha fatto in riferimento ad una figura escatologica e trascendente con cui non si identificava: « Il Gesù storico ha parlato della venuta del Figlio dell'uomo, giudice del mondo, nel senso dell'attesa delle apocalissi contemporanee. E questo con la certezza sbalorditiva che la decisione presa nei confronti della sua persona e del suo messaggio sarebbe stata sanzionata il giorno del giudizio: ma non si è indicato con il titolo di Figlio dell'uomo. E' difficile anche ammettere che egli si sia considerato come colui che era destinato ad essere il giudice divino del mondo » (p. 203). Così tutta la figura e il messaggio di Gesù si conchiudono in una relazione di coscienza con Dio: essere pronti per lui, relativi a lui. Ogni notazione mistica ed ultramondana rimane esclusa da un Gesù deliberatamente ricondotto ai limiti di un'etica immanente. Siamo ancora nel clima culturale del protestantesimo liberale.

Per Bornkamm, poche cose si possono trarre dal racconto evangelico sulla passione del Signore: solo le « grandi linee storiche » ci possono essere note. La storia della passione è stata costruita sulla base dei testi profetici incorporati in essa: questi non sono stati soltanto « un'aggiunta dovuta alla riflessione e all'interpretazione ulteriore, sono stati fonte di storia » (p. 180). Il Gesù storico che risulta così è certo singolarmente ridotto: ci si può domandare se sia questo l'uomo dei Vangeli o soltanto la sua ombra.

E' perciò dubitevole che il « Gesù storico », di cui parla il Bornkamm, sia la stessa cosa di cui parla un credente quando parla di « Gesù storico ».

Lo stesso editore francese ha pubblicato uno scritto di uno studioso ebraico, David Flusser, che si avvicina molto di più a quello che un credente intende per « storia di Gesù » di quanto non vi si avvicini, invece, questo saggio di un teologo e di un pastore protestante.

Sulla resurrezione di Cristo, Bornkamm non ci dice nulla di diverso da quello che ci si può attendere da un esegeta della sua scuola: « Non è nei racconti circa la Pasqua che si deve cercare il messaggio pasquale » (p. 210). La fede dei discepoli è l'unico fondamento che ci è dato incontrare, è fondamento a se stessa. La resurrezione, dunque, tende a coincidere con la Chiesa.

Xavier-Dufour, nella sua presentazione, attribuisce grande rilievo al fatto che la « roccia » di Matteo XVI, 18 indichi, per Bornkamm, la persona di Pietro, non Gesù o la fede di Pietro o il ministero della predicazione. Ma ciò è detto in una nota, citando Cullmann, e non è un elemento significante del libro. Ci sembra, inoltre, assai dubbia l'affermazione di Xavier-Dufour che pubblicare questo testo in una collana cattolica abbia una portata ecumenica. Avrebbe avuto più significato inquadrarlo in modo più preciso come momento della storia di una scuola esegetica che ha avuto grande rinomanza e peso nel mondo protestante ed ha influenzato l'esegesi di tutte le confessioni.

G. B. B.

DIVO BARSOTTI: « MEDITAZIONE SUL LIBRO DI RUT » - Queriniana, Brescia 1973, pp. 99.

Con questo suo ultimo libro don Barsotti prosegue quella meditazione sui testi biblici che da anni ormai contraddistingue la sua riflessione. Proporre alla meditazione un libro come quello di Rut, che si inserisce in una tematica strettamente veterotestamentaria, è, senza dubbio, un segno di sensibilità e di coraggio. Infatti è indubbiamente ormai più facile affrontare i testi veterotestamentari in chiave filologica, proponendo una nuova datazione o ripartizione, piuttosto che leggerli in una visione di fede spiegandoli, per usare un termine altrove ampiamente giustificato dal Barsotti (*La parola e lo spirito*, Milano 1971), mediante un'esegesi non filologica ma spirituale. Un'esegesi cioè che sceglie come propria guida le seguenti parole della costituzione conciliare *Dei Verbum*: « La sacra Scrittura (deve) essere letta e interpretata con l'aiuto del medesimo Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi » (n. 12). Per don Barsotti, dunque, la lettura autentica dei libri ispirati deve essere ricercata oltre il piano filologico in un piano di fede.

Proprio in questa luce viene letto anche il libro di Rut, questo breve testo che tratta dell'ammissione di Rut, la moabita, in seno ad Israele. Rut, infatti, vuol seguire ad ogni costo la suocera Noemi, che dopo essersi rifugiata con il marito e i figli, a causa di una carestia, in terra di Moab e dopo averli visti morire, aveva deciso, congedate le nuore, di tornare alla propria terra, Betlemme. Ma Rut non la vuole abbandonare. Giunti a Betlemme Rut verrà riscattata, secondo la legge del levirato, da Booz, parente del marito morto, e da questi concepirà Obed padre di Isai (o Jesse come altri traducono) padre di Davide.

Uno dei punti su cui Barsotti accentra la sua attenzione consiste nel vedere nella storia di Rut, che giunge ad essere ammessa in Israele solo percorrendo una via di morte e di dolore, un riflesso dell'economia della croce: « L'unica protezione che Rut sceglie è il Dio di Noemi; ma è un Dio che non aveva salvato la suocera. Scegliere il Dio di Noemi voleva dire per Rut rifiutare l'unica protezione e difesa umana che le rimaneva, voleva dire incamminarsi per una via ignota. Proprio perché Rut sceglie questo cammino ed entra nel buio, come Abramo che uscì dalla sua terra, come Mosè che entrò nella nube, anche lei trova Dio. Questo vuol dire scegliere Dio! Il Dio d'Israele è il vero Dio perché coloro che lo conoscono, lo conoscono attraverso un cammino di morte, non lo possono conoscere che attraverso una dedizione totale, una decisione estrema. L'uomo non deve volere che Dio, Dio che è il Nulla di tutto, ma è pure l'Amore » (pp. 18-19). Dato che l'uomo è creatura limitata mentre Dio è l'Onnipotente, l'uomo può incontrare l'Altissimo soltanto attraverso una via di morte, solo morendo possiamo risorgere. E' la logica della croce, la via percorsa da Gesù e la via che deve percorrere ogni suo autentico seguace.

Eppure certe deduzioni che Barsotti trae da questi presupposti sono lungi dal convincere. « Come la parola ispirata esalta la provvidenza del dolore! (...). I nostri dolori e le prove che abbiamo superato sono stati certo permessi da Dio, ma siamo stati noi stessi in qualche modo a volerli, quando ci siamo allontanati da lui; le prove e i dolori sono stati una grazia e forse la grazia più grande per richiamarci a Dio » (pp. 40-41). E poco oltre afferma: « I fedeli di Jahveh sono gli "anawim". Il pio, il "chassid" è l'"anaw", cioè il povero. La perfezione in Israele è una vita d'abbandono sereno nelle mani di Dio » (p. 49). I gridi di Giobbe e gli interminabili lamenti del salmista sono sereno abbandonarsi nelle mani di Dio? « La

mia anima è disgustata della mia vita: voglio dare libero sfogo ai miei gemiti, parlare dell'amarezza del mio respiro. Dirò a Dio: "Non condannarmi, fammi sapere perché mi avversi. Ti pare bello essere violento, sdegnare il lavoro delle tue mani e favorire i disegni dei malvagi? Hai forse tu occhi di carne o vedi come vede un uomo? (...). Perché indaghi le mie colpe e ricerchi il mio peccato pur sapendo che io sono reo e nessuno può liberarmi dalle tue mani? » (*Giobbe*, X, 1-7). Queste parole non esprimono certo un sereno abbandono nelle mani di Dio, eppure è Giobbe e non i suoi amici, tutti dediti a lodare la divina provvidenza, ad essere lodato. E il profeta Abacuc (I, 13) non dice forse che Dio ha occhi troppo puri per sopportare la vista del male e per riguardare la malvagità? Ora, come fa un simile Dio a servirsi del male come strumento pedagogico e provvidenziale per far giungere l'uomo a lui? Se la perfezione in Israele è un sereno abbandono a Dio, Gesù non è stato perfetto, il Messia infatti ha tremato, ha sudato sangue, ha gridato: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? » (*Mt.* XXVIII, 45).

Il fatto è che il recensore è fermamente convinto che la via della croce, in Israele come nel cristianesimo, consiste in una profonda ribellione nei confronti del dolore e della morte, e non nella loro serena accettazione. Israele significa « colui che lotta con Dio » (*Gen.* XXXII, 29); i poveri, gli « anawim », sono sì coloro che attendono tutto da Dio (p. 50), ma appunto per questo sono anche coloro che contendono con Dio perché riconoscono, come Giobbe e come il salmista, tutto lo scandalo della loro miseria; infatti, essi che si affidano a Dio sono, contro le divine promesse, calpestati, mentre l'empio vive tranquillo: « Se ci penso sono spaventato e la mia carne è scossa da un fremito: perché i malvagi restano in vita, invecchiano, mentre cresce la loro potenza? (...). Le loro case sono salve, senza paura, la verga di Dio non li colpisce » (*Giobbe, XXI*, 6-9).

Un altro punto su cui s'accentra l'interesse di Barsotti è l'ammissione dei pagani (Rut è moabita) nell'alleanza: « Se per l'antico Israele nei figli è salvata l'intera famiglia, nel figlio che avrà Rut sarà salvata la famiglia di Noemi. Nell'atto col quale Rut si unisce a Booz non solo si annuncia l'entrare delle nazioni pagane nell'alleanza con Dio, ma sembra che si annunci come la salvezza stessa dell'antico Israele dipenda dall'entrare delle nazioni pagane in questa Alleanza. E' il pensiero di Paolo nella lettera ai Romani! » (p. 72).

Quel che sorprende in questo brano, non è tanto il far entrare, forse con troppa facilità, le nazioni in seno all'Alleanza, quanto il riferimento a Paolo. Infatti, quel che afferma la Lettera ai romani sembra essere, nonostante il fugace accenno alla gelosia che la conversione dei pagani suscita nei figli d'Israele, sostanzialmente il contrario di quello che è qui sostenuto. I pagani sono salvati a causa del rifiuto d'Israele: è cioè la colpa d'Israele a salvare i pagani, e non sono le nazioni a salvare Israele. « Mi chiedo ancora: "Inciamparono (i figli d'Israele) proprio per cadere?" Assolutamente no! Per la loro caduta i pagani ebbero la salvezza, così da muoverli a gelosia. Che se la loro caduta divenne una ricchezza per il mondo e il loro fallimento una ricchezza per i pagani, quanto non lo sarà di più la loro conversione? » (*Rom.* XI, 11-12). E poco dopo: « Medita dunque la bontà e la severità di Dio: severità verso coloro che sono caduti, bontà di Dio verso di te. Ma solo se persisti nella sua bontà, altrimenti tu pure sarai reciso. E quelli, d'altronde, se non persistono nella loro incredulità saranno reinnestati, essendo Dio abbastanza potente da farlo. Tu tagliato dall'olivo selvatico a cui appartenevi per natura, fosti innestato, contro la tua natura, sull'olivo domestico; a più forte ragione quindi saranno innestati sul proprio olivo costoro che ne sono i rami naturali » (*Rom.* XI, 23-24). Così come è unico Dio, è unico, ad immagine di lui, anche il suo popolo.

Del resto, non solo queste sono le

perplessità che il testo don Barsotti suscita. Il fatto è che il libro risente, a tratti anche pesantemente, del suo procedere « per meditazioni », e ciò va a scapito della sua coerenza interna. Soprattutto poco appropriato sembra poi l'ultimo capitolo (« L'eterno femminino »), che commenta una modesta poesia dello Zanella su Rut: una conclusione che non pare certo la più adatta per una meditazione relativa ad un testo scritturale.

P. S.

ANDRE PIGANIOL: « L'EMPIRE CHRETIEN (325-395) » - Presses Universitaires de France, Paris 1972, pp. 479.

La tesi di questo libro, ristampato quasi trent'anni dopo la sua prima comparsa, sembra potersi così riassumere: potenti forze culturali, sociali, politiche conducono nel quarto secolo l'impero romano verso una nuova sacralità, di cui il politeismo non può essere l'espressione.

L'impero non può giustificarsi che con una filosofia, e una filosofia monoteistica in religione è capace di dare un ethos sociale nuovo alle masse: l'impero ha bisogno di una nuova giustificazione. Il quadro culturale di questa nuova prospettiva ha un'ispirazione platonica.

Piganiol parla di «trionfo di Platone» (p. 443) e rileva che molte caratteristiche dell'impero costantiniano ricordano un modello platonizzante: « Alla testa dello Stato, un principe filosofo, assistito da una casta di saggi, riuniti in frequenti concili: poi una casta di custodi, i soldati ed i funzionari, questi ultimi anch'essi militarizzati; gli operai ed i contadini sono legati alle loro umili fatiche, ma lo Stato si preoccupa di proteggere la loro povera vita e soprattutto di assicurare la loro salvezza nell'altro mondo... La concezione dell'universo che si impone sia ai cristiani che ai pagani è quella del Timeo, il cristianesimo essendo, sotto certi aspetti, un platonismo accessibile alle masse. Da ciò seguono una concezione della economia diretta, che ha per oggetto il bene comune e non il guadagno, una concezione dell'arte, che deve esprimere l'intensità spirituale e disinteressarsi dei corpi » (p. 444). Secondo l'autore ciò non significa che Roma fosse in decadenza. L'impero si stava rialzando dalle sue rovine, dopo le invasioni barbariche del terzo secolo: « Esso compiva un'opera di metamorfosi interna. Si formava una concezione del potere imperiale (quella di Bisanzio), una nuova concezione della verità e della bellezza (quella del Medio Evo), una nuova concezione del lavoro collettivo e solidaristico » (p. 466).

L'impero romano aveva superato la sua matrice originaria, e poteva sopravviverle. I mali di cui soffriva (la fiscalità eccessiva, il sovvertimento delle classi sociali) non avevano come causa questa « feconda fatica di metamorfosi », ma la guerra permanente dei barbari alle frontiere.

La causa della fine dell'impero romano d'occidente è la pressione dei barbari alle frontiere, la « Volkerwanderung » che spinge i Goti e gli altri popoli germanici, sotto la pressione degli Unni, verso ovest: « E' troppo comodo pretendere che all'arrivo dei barbari nell'impero tutto è morto... La civiltà romana non è morta della sua bella morte. Essa è stata assassinata » (p. 466).

Bisanzio avrebbe potuto, cioè, manifestarsi anche in occidente, come si manifestò in oriente. La forma civile che i regali barbarici dovettero riproporre fu la formula dell'impero sacrale romano, nella forma dell'impero cristiano. Il feudalismo stesso aveva, secondo il Piganiol, il suo fondamento e la sua prefigurazione nella stessa società romana del tardo impero. Il Medioevo, in quanto forma civile, è già realizzato nell'impero ro-

mano del quarto secolo, nulla vi si aggiunge attraverso l'apporto germanico.

Il Piganiol svolge un'interpretazione sistematica della metamorfosi dell'impero romano nel quarto secolo. Il giudizio sul cristianesimo che esso formula è negativo. La spiritualità della Chiesa era rivolta verso un altro mondo, essa non poteva sostenere uno Stato: « Il rimedio eroico di Costantino, chiamare i cristiani a governare, è paragonabile a quello che applicherebbe un uomo di Stato che affidasse il potere ai rivoluzionari, con la speranza che l'esercizio del potere li ammorbidisse ». Ma i cristiani hanno tradito la fiducia di Roma, « l'hanno trattata da Città del demonio e l'hanno tradita. La patria romana deve lamentarsi molto di questi suoi cattivi cittadini ». E, tuttavia, « non si può dire che il cristianesimo sia responsabile della dissoluzione dell'impero ». Se Roma avesse, infatti, potuto superare la prova, è evidente che il cristianesimo, « imponendo a tutto l'impero l'unità della fede, avrebbe contribuito a cementare l'unità politica di questo grande corpo; non è, infatti, sotto la forma dell'unità della cristianità che si perpetua l'impero dopo il suo crollo? » (p. 463).

In sostanza, non esisteva altra possibilità nel quarto secolo che quella che il Marrou chiama la « theopolis », la concezione sacrale della società politica. Di questa città il cristianesimo è l'unica possibile realizzazione. Tuttavia, poiché la sua sacralità comporta un'etica di compassione, di fuga dal mondo (condanna il versamento del sangue), essa rimane incapace di salvare l'impero romano, in occidente, anche se lo preserva in oriente e lo restaura poi in occidente sotto la forma della cristianità.

Siamo lontani certo dal Gibbon; la fine dell'impero non è più attribuita alla sua cristianizzazione e, anzi, il cristianesimo viene visto come il continuatore, oltre l'impero romano di occidente, della forma di cultura e di civiltà a cui il mondo era allora giunto. Non solo: « E' attraverso i missionari soltanto che si prosegue ormai l'opera conquistatrice di Roma » (p. 424).

Il giudizio della relazione tra cristianesimo e impero offerta dall'autore è complesso. Il cristianesimo è visto come irriducibile, alternativo all'impero; le figure di uomini come Ambrogio ed Agostino sono giudicate in modo negativo perché esprimono l'alterità spirituale del cristianesimo rispetto alla società politica. In senso dispregiativo, Ambrogio è paragonato a Gregorio VII. Ma non manca la possibilità di un uso politico della nuova religione. Papa Damaso, ad esempio, viene visto come un « papa del Rinascimento », appunto perché cerca di organizzare la relazione tra Chiesa e Impero, a vantaggio della Chiesa ma in modo da assicurare una certa forma di integrazione tra potere ecclesiastico e potere civile. Il Piganiol valuta positivamente qualunque forma di inserimento della Chiesa nella vita giuridica e sociale dell'impero, anche in posizione di predominio, purché essa abbia l'effetto di fare della nuova religione il fondamento di un nuovo patriottismo sacrale. E' significativa al riguardo la motivazione che egli dà del suo giudizio sostanzialmente favorevole sul monachesimo, in cui vede un fenomeno originariamente sociale, non religioso e non cristiano: « Si tratta della protesta di individui schiacciati da istituzioni inumane: quelli che fuggono nel deserto possono essere considerati come dei socialmente refrattari » (p. 415).

Il Piganiol afferma che « il monachesimo religioso ebbe la grande virtù di sottomettere ad una disciplina questi refrattari sociali e di proporre loro un ideale. I monaci d'Egitto ritenevano loro onore vivere del loro lavoro e raramente erano trovati inattivi » (p. 416).

Su questa professione, che poteva accettare uomini privi di ogni cultura, « gli intellettuali seppero erigere dei prestigiosi edifici » (p. 416). Il cristianesimo riceve l'approvazione di Piganiol quando esso si mostra capace di fornire motivazioni ad azioni che giovano alla « cultura » e al-

l'« incivilimento ». Ma quando esso si manifesta nella sua originalità, allora viene giudicato negativamente.

Questa posizione ostile al cristianesimo condiziona o si collega ai giudizi che sorreggono l'impostazione globale dell'opera. Il Piganiol ci offre, in concreto, un'immagine drammatica dell'impero romano: esso era una dittatura militare sostenuta da una burocrazia civile militarizzata: era un regime che non riusciva a trovare un principio di legittimità preciso ed efficace. Una forza militare sufficiente era il punto di appoggio di una nuova legittimità.

L'impero riformato da Costantino non risolve questo antico problema, sorto con il sorgere dell'impero. I doveri civili non hanno più senso in ciò che si configura più come un dominio esterno che come l'organizzazione di una collettività. La professione militare diviene lucrosa e, ciò nonostante, viene affidata in modo crescente ai barbari (in particolare ai Germani).

Il Piganiol nota che quando l'impero permette ai Goti di abitare nelle terre dell'impero, quando consente ai Germani di combattere sotto la guida dei loro capi, come federati, si introduce il principio determinante di dissolvimento nella struttura dell'impero romano.

Il giudizio positivo sulla società romana con cui l'autore chiude la sua opera non corrisponde alla descrizione severa che egli ne ha dato in essa. La disciplina ecclesiastica interviene per difendere le città dagli abusi del potere militare: come può qualificarsi in altro modo l'intervento di Flaviano per Antiochia presso Teodosio o la penitenza pubblica (mitigata e di principio) cui Ambrogio sottopone Teodosio dopo Tessalonica? In questa prospettiva meriterebbe qualche revisione il giudizio negativo che il Piganiol dà di Teodosio.

La condotta della Chiesa è più equilibrata di quanto il Piganiol non dica. Egli omette di ricordare che nel 314, un anno dopo l'editto di Milano, il terzo canone del concilio di Arles scomunicava i soldati che disertavano. E, d'altro lato, l'autore che loda il modo e il tono con cui Ilario usa la parola « libertas », dimentica di ricordare le pagine del *De civitare Dei* contro la tortura: o il fatto che i cristiani onorassero talvolta come martiri coloro che erano stati condannati ingiustamente da una dura giustizia penale. La differenza tra Chiesa e Stato non giovava a un incivilimento maggiore di quello che l'impero sapesse allora esprimere?

L'opera di Piganiol ripropone temi e pensieri legati al grande problema dei rapporti tra Chiesa e società politica, tra Chiesa e storia. Il quadro sistematico e culturalmente organizzato che egli dà alla sua esposizione giova a porre in risalto questi temi e a sollecitare un dibattito sempre aperto sull'« età costantiniana ».

G. B. B.

GUY MAURATILLE: « CHRÉTIENS VERS L'AN 2000 » - Centurion, Paris 1972, pp. 170.

Libro-inchiesta con descrizione esplicativa di Guy Mauratille che lo presenta e, tirando le somme alla fine, lo conclude. Il libro è utile in quanto serve a fare il punto della situazione: in questo caso, come i cristiani francesi vedono il balzo verso il 2.000.

Gli intervistati, quasi tutti personalità in ogni campo della cultura, rispondono a tre domande indicative. Alla prima — in un mondo in trasformazione in cui il progresso scientifico sembra sostituire il senso del soprannaturale e del mistero, che posto ha la fede cristiana? — risponde subito il filosofo Jean Guitton. Egli rileva che il mondo delle scienze moderne è caratterizzato dalla riscoperta

dello spirituale: nella fisica, con il relativismo di Einstein e con la teoria dei « quanta » di Planck, e nella biologia, con la tesi evoluzionista che dà ragione alla previsione biblica (l'uomo re del creato). Prosegue il letterato Pierre-Henri Simon affermando che il progresso prodigioso nelle conoscenze scientifiche non sostituisce il mistero, ma lo sposta, mentre il sentimento di giustizia, il bisogno di amare e di conoscenza insiti nell'uomo escludono la possibilità di un mondo governato dal caso.

Il terzo accademico di Francia intervistato, l'ex presidente dell'Euratom Louis Armand, circa la dimensione dell'ignoto nel nostro tempo, aggiunge: « Le XIX siècle pensait que plus on étendait la connaissance, plus on réduisait l'irrationel. Aujourd'hui, au contraire, l'accroissement de la connaissance nous fait mieux mesurer la importance de ce que nous ne comprenons pas et, je vais plus loin, de ce que nous ne pourrons probablement jamais comprendre ».

Per lo scienziato Rémy Chauvin, che ricorda la teoria dei « quasars » in astrofisica, scienza e fede sono due mondi diversi di cui l'uno non può interferire con l'altro.

Anche per lo scienziato Albert Delaunnay la biologia molecolare ha aperto nuovi orizzonti; ma, in ogni caso, la scienza « ne peut rien ni contre ni pour Dieu » (p. 34).

« Il mistero di cui volevamo liberarci permane », ribadisce per i giovani lo studente Maurice Picard; mentre lo storico Jean-Louis Monneron precisa: « pour moi, le surnaturel, ce n'est pas le magique que l'on met à la place de l'inconnu. C'est le trascendant, c'est-à-dire quelque chose, ou plutôt quelqu'un qui est d'une autre dimension qu'humaine ... » (p. 63).

L'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo fanno parte di un mistero « hallucinant », tanto che la scienza avrà sempre bisogno della religione per capire l'infinito, secondo l'opinione del professore ginevrino René-François Lejeune.

Lo scrittore Henri Queffélec vede nel problema l'aspetto ecologico, esempio pratico di conquista - distruzione della natura da parte dell'uomo; e lo storico del cattolicesimo sociale Henri Rollet mette in rilievo che la stessa persona umana è in continuo pericolo, ricordando che quando l'uomo perde di vista Dio, perde se stesso, come dimostrano tanti fatti storici.

Il professore Jean de Fabrègues, al riguardo, sottolinea che l'uomo muore perché ha perduto il senso della contemplazione, e che guardando solo al profitto immediato trascura di evitare ciò che è male per tutti, come evidenzia il dramma dei giovani che si chiedono, con ragione, quale sia lo scopo della vita.

Il pericolo sta in questa « paralizzante opacità negativa », precisa lo storico Pierre Pierrard, non nella scienza. A maggiore ragione, ripete lo scrittore Paul Guth parafrasando Socrate, in quanto più si sa più ci si accorge di non sapere.

La seconda domanda si riferisce al clima di contestazione riscontrato anche in seno alla Chiesa cattolica. In sintesi, le risposte: la Chiesa fin dalle sue origini è solita vivere nella contestazione (Jean Guitton); l'evoluzione della Chiesa cattolica è « une raison d'inquiétude à court terme et de confiance à long terme » (Louis Armand); il dissenso è una prova di vitalità (Rémy Chauvin); bisogna evitare il pericolo di creare una *nuova* religione (Albert Delaunnay); credere in Dio significa essere ottimisti (studentessa Odile Robert); unità non significa uniformità (conferenziere Jacques Antoine); più l'innovazione è necessaria e più è necessario ribadire l'essenziale (Jean-Louis Monneron); bisogna ridare al mondo la speranza perduta del riscatto (Elisabeth Feldmann, presidentessa dell'Azione cattolica femminile); la Chiesa non servirà il mondo se non nella misura in cui gli darà Cristo (Henri Rollet); la Chiesa è multipla, universale, e come tale vale per tutti i popoli e deve adattarsi a tutte le razze, curando soltanto di evitare lo scisma (politico Alain Terrenoire); essa deve reagire all'idolatria (teologo protestante Georges Richard-Moland); il punto fisso della Chiesa è Dio, uni-

ca roccia in un mondo che è solo polvere (Paul Guth); siamo sempre all'inizio della storia del cristianesimo (sacerdote Jean Rodhain).

La terza domanda — il cristiano oggi e la sua appartenenza alla Chiesa — ha provocato risposte altrettanto interessanti. Lo spirito ecumenico costituisce una tappa essenziale per arrivare alla reciproca comprensione degli uomini sulla base dei principi cristiani, dice Louis Armand.

Per Albert Delaunnay, la prima qualità del cristiano deve essere l'umiltà e la seconda la solidarietà umana. L'uomo che risponde all'appello di Cristo si scuote dal torpore dell'indifferenza e, amando i suoi simili, si affranca dall'egoismo (Maurice Picard). Bisogna riscoprire e praticare un impegno politico chiaro nella realtà quotidiana, afferma Joachim Lebot, animatore nazionale del Movimento rurale della gioventù cristiana. Jacques Antoine suddivide i cristiani in quattro categorie: il cristiano militante ed esigente che svolge la sua azione nei piccoli gruppi, il cristiano tradizionale che opera nella comunità in senso lato, il cristiano solitario che si affida alla preghiera individuale e alla meditazione, il cristiano per costume che considera il cristianesimo un fatto nazionale e perciò politico.

Ma per il sociologo Jean Fourastié il problema non sta tanto nel conciliare la religione con le ideologie politiche e sociali quanto nel definire chiaramente i fini ultimi della vita nell'universo e i fini ultimi dell'uomo sulla terra. Il cristiano deve « costruire » il mondo, sostiene René-François Lejeune. E lo scrittore Colonel Rémy ribadisce il concetto che il cristiano debba comportarsi secondo il Vangelo, dato che « le reste n'est que littérature » (p. 73). Paul Guth cita come esempio sempre attuale san Luigi IX, re di Francia. Raul Follereau, che ha dedicato la sua vita al miglioramento della sorte dei lebbrosi, definisce più sinteticamente di tutti il ruolo del cristiano nel mondo attuale: « Le christianisme c'est la révolution par la charité ».

F. G.

VALERIO VOLPINI: « LA PRUDENTE IPOCRISIA » - La Locusta, Vicenza 1973, pp. 95.

In questo piccolo (di mole) libro, l'autore raccoglie alcuni suoi scritti aggressivi e decisamente anticonformisti in senso cattolico. Oggetto del suo *pamphlet* è « la prudente ipocrisia » del nostro tempo, cioè il conformismo laicista, borghese, pseudorivoluzionario, che ha eletto la violenza, ancora una volta, a religione del nostro tempo. Conformismo borghese, ieri legato allo Stato liberale, poi al fascismo e adesso al sinistrismo salottiero e radicale, che costituisce l'*handicap* più grave dell'attuale sinistra italiana.

Volpini, con uno stile infiammato e sferzante, individua le superstizioni del nostro tempo (senza, però, mai cadere nell'area dei neo-tradizionalisti alla Zolla), quali la violenza *tout-court*, la violenza pornografica, la permissività, il giovanilismo, l'oscuramento della ragione o irrazionalismo, la politica sottratta ad ogni ispirazione religiosa e morale.

La violenza dipende, secondo lo scrittore marchigiano, dalla « nostra ignavia morale », dal voler distinguere fra violenza e violenza, dal voler la giustificare in rapporto a certe ideologie, oggi prevalentemente di sinistra: « La violenza sta diventando ancora una volta la religione del nostro tempo, sta per tener luogo alla speranza o, se si vuole, di fondare un modo, di sperare non sulla carità, ma sulla forza del nulla. Se si ripetono quotidianamente tentativi e operazioni nichiliste è perché non abbiamo saputo impedire la cittadinanza ai personaggi dei demoni di Dostoievski: essi sono con noi e tra noi perché la nostra ignavia morale, la nostra indifferenza e le nostre continue dimissioni li alimentano » (pp. 16-17). La pornografia è un consumare l'al-

tro, il partner, il ridurlo a cosa; è un peccato sociale contro « l'amore del prossimo » e contro gli altri, « scade a forme spesso avvilenti e spesso drammatiche di autorepressione » (p. 22).

« Mi pare — aggiunge Volpini — che in tutto questo ci sia anche un vizio mentale di matrice laico-borghese, il segno cioè di una presunzione che distingue gli uomini — la persona — per qualità e interessi ai quali è concesso il sostituire le regole della libertà con quelle permissive » (p. 22).

La pornografia, inoltre, non rimane isolata, ma si accompagna e dilata tutti gli altri consumismi e tutte le forme di delinquenza e di prevaricazione, come ebbe, del resto, a sostenere, in un indimenticabile intervento al concilio, il compianto monsignor Guano: « C'è d'altronde un'omologia fra il delirio erotico, fra questo consumismo del sesso e gli altri consumismi e le forme della violenza » (p. 25).

Ma la pornografia è il corollario, indispensabile allo spirito borghese che ha perso il senso della gioia e della trasparenza, teso com'è all'avere e al profitto. La pornografia resta, a mio avviso, un sicuro indice per misurare la densità capitalistica di una società: « In un rapporto strumentalizzato "al vizio delle cose", la mercificazione diventa irreversibile e ci si vende e ci si compra anche quando non corre moneta; ci si adegua alla consueta regola dell'avere, del possesso comunque esso sia » (p. 26).

La prudente ipocrisia si rivela, perciò, un libro coraggioso, che non si limita a denunciare, quanto piuttosto ad indicare soluzioni e scelte culturali e politiche costruttive. La stessa Democrazia cristiana, a cui Volpini appartiene, viene considerata un partito di « attendenti » più che di « militanti ». Un partito che ha smarrito l'originalità cristiana, per cui non può che essere nel migliore dei casi un partito burocratizzato e conservatore, ricettacolo d'interessi particolari, incapace, per la sua inerzia, di essere un protagonista nella complessità del nostro tempo. Tuttavia Volpini si ostina a militare in questo partito, dove emergono sempre più ideologie e prassi distanti da qualsiasi legame col cattolicesimo. *La prudente ipocrisia* potrebbe essere, appunto, una definizione della storia democristiana per i rapporti intercorsi fra la Dc e il cattolicesimo *tout-court*.

Volpini enumera con indubbia perspicacia i vizi del « qualunquismo di sinistra » odierno, che sono da ascriversi ad un orizzonte secolaristico e laicistico, che fu proprio del qualunquismo di destra. Tesi non nuova se si pensa a ciò che quarant'anni fa scrisse Giacomo Noventa su « La Riforma letteraria », indicando nel fascismo e nell'antifascismo un errore, non contro la cultura ufficiale italiana, ma un errore della cultura laicista, crociana e gentiliana, a cui anche i resistenti liberalsocialisti e quelli del Partito d'azione non poterono sottrarsi. Antifascismo e fascismo, accomunati, nella loro versione prevalente, dal fatto che rifiutavano l'autentica cultura italiana, che è quella cattolica e dantesca.

Pagine acute anche sul giovanilismo, con il quale un'età viene strumentalizzata facendo appello al delirio emozionale e alla violenza. Pure una liberazione, ottenuta in nome del potere e della forza, anche se compiuta da « giovani », non è accettabile per il cristiano. Anzi « è diabolica » asserisce Volpini.

Interessante il discorso sulla democrazia, che avrebbe sottratto la politica dal suo isolamento machiavellico, per farla dipendere mediante la partecipazione di ogni cittadino, da motivazioni religiose che non possono tollerare una politica completamente autonoma o peggio autosufficiente dalla fede.

Penetrante anche il capitoletto (l'ultimo) dedicato ad « Avanguardia e nichilismo » da un punto di vista letterario.

La prudente ipocrisia è un libro che molti giovani dovrebbero leggere, se volessero imparare il coraggio e l'anticonformismo autentici. Esso è stato scritto, come afferma espressamente il saggista marchigiano, tenen-

do sempre presente « la Verità vi farà liberi », e non la libertà astratta, prevaricatrice, permissiva del liberalesimo.

Lo scrittore cattolico così conclude in un appello accorato agli « uomini di buona volontà »: « Noi pensiamo che gli uomini di buona volontà sono oggi chiamati ad una nuova forma di Resistenza; una Resistenza che, da ogni settore della ideologia e della fede, possa opporre la testimonianza della non violenza, la prassi dell'intervento morale e della responsabilità interiore. Una Resistenza che potrebbe essere preventiva per non assistere ancora come trent'anni fa allo sterminio che ogni folle utopia è sempre disposta ad attuare. Ed è un aspetto di una gravità senza pari che di giorno in giorno ci stiamo abituando al montare della violenza; e che non comporta più lo scandalo purificatore ma la rassegnazione passiva degli spiriti inerti » (p. 19).

F. M.

NINO BADANO: « I PRIMI GIORNI DELLA CHIESA E GLI ULTIMI » - Volpe, Roma 1973, pp. 222.

Il cristianesimo delle origini è stato ed è modello e fine (e pretesto) del movimento innovatore o, secondo la valutazione di Badano, neo-modernista, diffuso nella Chiesa a partire dagli anni trenta. Per i protagonisti del movimento innovatore l'autentico e desiderabile progresso sta, infatti, nel ritorno alla situazione felice che fu in illo tempore, cioè alla perfezione comunitaria descritta negli Atti degli apostoli.

Il regno di Dio consiste nella conversione di tutta la storia a quel momento storico particolare. E questo il limite dell'innovazione neo-modernista: considerare il regno di Dio non come regno universale degli eletti alla vera gnosi (*Gv.* XVII, 3), ma come un regno di giustizia radicato in terra e « prolungato » in cielo mediante silenzi e dissolvenze (pp. 45 e 205).

Essendo stato il regno dei primi giorni fondato dalla povertà, dall'eguaglianza e dalla semplicità, è compito della Chiesa (argomentavano gli innovatori) spogliarsi delle sovrastrutture e ritrovare però l'originalità perduta.

Da qui la ripresa, sempre meno timida, delle parole d'ordine di Loisy e di Bonaiuti: purificare la Chiesa; separarla dalle componenti spurie, dalla ritualità e dalla numinosità pagana; liberarla dai vani puntelli del platonismo e dell'aristotelismo; guarirla dal trionfalismo crociato e dalla solennità del latino. Ritornare alle fonti incontaminate: alla sapienza priva di scaltrezze filosofiche, al kerigma privo di chiarimenti inutili (non è il Cristo che afferma che nessuno è maestro?), alla beatitudine dell'amore pago di sé, alla tolleranza per tutto e tutti, fuorché per la verità intollerante (p. 41).

Alla fine il neo-modernismo ha aggredito la Chiesa apertamente: riprendendo la vecchia teoria che riguarda il primato delle verità mondane. Non più la fatiscente verità di Kant ma la verità di Marx, il mito del momento (p. 153). Il neo-modernismo ha esordito con vaghi discorsi edificanti: proclamando che la fede cristiana disperde tutte le altre verità, comprese quelle di ragione e affermando il primato dell'amore cristiano su tutti gli altri amori, compreso l'amore per la verità.

Ha vestito i panni di una fede immacolata fino all'imprudenza e di un amore acceso fino allo stordimento. Ha subito una bancarotta pari alla presunzione generatrice del suo errore: la fede abbassata a pregiudizio antimetafisico e la carità abbassata ad amore senza verità (pp. 168 e 169). E' un fatto, e Badano lo sottolinea citando clamorosi esempi, che i cristiani e le comunità che han voluto ad ogni costo la purezza originaria hanno

attinto uno stato esemplare solamente come tradimento della vita dei primi cristiani. Hanno voluto il futuro opponendo il passato comunitario all'eternità in Dio ed hanno lo sfinimento tormentoso della temporalità pura: la febbre senza vita, l'estenuante mediocrità.

Il significato del libro di Badano è tutto in questo amaro confronto. Dunque nell'aver affrontato il neo-modernismo sul terreno prescelto dalla sua demagogia virtuista e nell'aver così rivelato la lontananza estrema dal modello. Scrive Badano: « il mondo non digrigna i denti contro di loro e non li lapida; li tollera e li dimentica; forse non li distingue neppure dai suoi profeti, dai quali, infatti, non si diversificano né per la veste, né per il linguaggio, né per le abitudini » (p. 111).

Altrove Badano paragona gli innovatori neo-modernisti agli anonimi mondani, « venuti di Giudea », per tentare di addolcire e rettificare il messaggio della Chiesa, di farlo meno sgradevole al mondo. E, notando che i filogiudei, al concilio di Gerusalemme, volevano mutare il piano divino per non entrare in conflitto con il potere del mondo ebraico aggiunge che « i neogiudei di oggi hanno cercato di fare la stessa cosa per non trovarsi in conflitto... con le forze strapotenti della democrazia, del protestantesimo, del socialismo. A millenovecento anni di distanza il conflitto tra Paolo e Barnaba e i farisei si è ripresentato negli stessi termini: da una parte ci sono quelli per i quali il cristianesimo è sfida, contraddizione, antitesi al mondo, dall'altra quelli che invece vogliono accordarsi col mondo » (pp. 152 e 153).

C'è un ritorno alle origini, ma alle origini della pavidità e dell'irenismo pseudocristico.

La Chiesa primitiva era fedele al regno di Dio e perciò avversata dal mondo. Le comunità ecclesiali toccate dal neo-modernismo hanno una concezione mondana del regno e, per questo, hanno l'indifferenza o addirittura l'approvazione del mondo.

Ma la solidarietà mondana non è un segno trascurabile. La santità cristiana, « l'unica cosa che conta » (p. 173), passa infatti per l'eroismo che accetta la persecuzione.

Con grande fermezza Badano lo ricorda agli immemori e ai disertori: « alla Chiesa e ai cristiani non è permesso respingere la passione; non è permesso rifiutare le sofferenze materiali e perciò neppure la povertà, gli oltraggi, i patimenti, la morte. La ingiustizia sulla terra è un momento della giustizia di Dio » (p. 202).

Chi vuol sottrarsi a questa logica cercando le scorciatoie della pacificazione mondana è escluso « dal paradosso divino della redenzione, che identifica il momento della vittoria con quello della crocifissione » (p. 203). E' umiliato nella sconfitta e tuttavia non è liberato.

La Chiesa dei primi giorni, ricorda Badano, fu umiliata nella luce. Ebbe come immagine lo splendore di Stefano, che confonde gli ingiusti persecutori: « tutti quelli che sedevano nel Sinedrio fissarono i loro sguardi su di lui e videro il suo viso come il viso di un angelo » (p. 105).

Questa è la Chiesa invitta, allora come oggi: la sofferenza e il martirio che compensano di fronte a Dio le infedeltà e le miserie di tutti gli altri. Scrive Badano: « la gioia della novizia cecoslovacca che pronuncia i voti in una cella del penitenziario, la umiltà delle sue compagne martiri, che non si sentono degne di toccare Gesù con la mano, la serena fermezza dei sacerdoti ungheresi e lituani, processati e deportati per avere insegnato il catechismo che davanti ai giudici rivendicavano il dovere di adempiere la loro missione, compensano la tristezza di tutti i sacerdoti e le suore che vengono meno alla loro vocazione » (p. 99). L'immagine della «chiesa» neomodernista, che cerca la vittoria nel tempo, e però adula il mondo, è invece l'immagine della vanità senza frutto: « Eccoli i segni della nuova predicazione: non sono neofiti a migliaia che chiedono il battesimo o la remissione dei peccati: sono cristiani che chiedono una legge morale meno austera, per il matrimonio, per i figli,

per l'obbligo della messa, per essere liberati anche dalle norme blande di una penitenza un tempo severa, sono preti che perdono la vocazione e chiedono d'esser sciolti dal voto che è il simbolo della loro mistica predilezione per diventare come tutti gli altri » (p. 29).

Si può dire in conclusione che Badano (non sono casuali i riferimenti che egli fa alle pagine più austere, e però lontane dalla mentalità neomodernista, di santi come Gregorio Magno, Pio IX, Ignazio di Antiochia, Giovanni Crisostomo, Pier Damiani e Caterina da Siena) sostiene che alla sfida dell'innovazione mondana si può e si deve rispondere con una più profonda ed eroica adesione al mistero della vita cristiana nascosta in Dio, cioè illuminata e glorificata dalla luce di Dio attraverso la rassegnazione all'insuccesso mondano. Una tesi che passa, come a filo di rasoio, tanto il modernismo quanto certo tradizionalismo e che sembra perfettamente adeguata ai problemi di questo tempo.

E. S. G.

SERGIO QUINZIO: « UN COMMENTO ALLA BIBBIA » (Volume secondo: sui libri sapienzali, i libri profetici ed i Maccabei) - Adelphi, Milano 1973, pp. 254.

L'autore espone, nel suo commento alla Bibbia, una linea di ricerca intrapresa con l'ormai lontano *Diario profetico* (1958). Il pensiero che egli prima enunciava come frutto di una meditazione personale, pur ispirata dalla Scrittura, è ora annunciato come lettura del testo biblico, come « rivelazione » del mistero di Dio nella parola di Dio. L'autore si pone come un « carismatico » nella « chiesa » (p. XVI), ma prescinde da ogni tradizione ecclesiastica nell'ascolto della Scrittura: la condanna della Chiesa è anzi nettamente pronunciata, seppur contestualmente all'annuncio che essa è il « luogo da cui non è lecito uscire se non per entrare nel Regno » (p. 254).

Ciò non significa che l'interpretazione di Quinzio non abbia tradizione. In questo libro, che cita solo la Scrittura, egli fa esplicito riferimento a una dottrina della mistica ebraica eterodossa, alla Kabbalà di Luria: « La tradizione ebraica conosce l'interpretazione della creazione come *zimzùn* e cioè, all'opposto degli emanazionismi pagani, come un "ritirarsi" di Dio per lasciar emergere il mondo » (p. 154). Ma anche se il riferimento a Luria è indiretto e puntuale, le affinità non lo sono. Secondo Luria, nel vuoto lasciato da Dio rimane un residuo di luce divina (*reshimu*): la presenza divina rimane così nel mondo sotto il segno dell'impoverimento, del residuo, dell'impotenza. E' lo stesso principio che Quinzio pone alla base della sua lettura biblica. Creando, Dio sacrifica l'onnipotenza e l'onniscienza, si identifica con il giusto sofferente ed impotente, attende una salvezza che non giunge (p. 106). « L'opera di Dio è un annodarsi sempre più indecifrabile di confusioni allucinanti, dove sembra perdersi non solo il filo della colpa e del merito, ma della promessa e della minaccia, della speranza e della disperazione, della salvezza e della dannazione » (p. 128). Nel pensiero di Quinzio, che qui abbandona radicalmente la tradizione della Kabbalà, la sacralità e la Torah sono un tentativo di stendere un velo sull'impotenza divina, ponendo una relazione tra colpa e castigo, tra opera buona e prosperità: la Scrittura stessa lacera questo velo e manifesta l'impotenza di Dio nel mondo, evidenziando radicalmente la sofferenza del giusto e la prosperità del malvagio.

L'autore, ancora contro la tradizione kabbalica, radicalizza la differenza tra giustizia e misericordia divina. Es-

se appaiono entrambe sotto il segno della contraddizione e del dissidio: perché condannare, se si può assolvere? perché assolvere, se si può giustamente condannare? E poi: qual è il senso della misericordia e della condanna?

Mentre, come nota giustamente lo Scholem, la Kabbalà di Luria può considerarsi come la più grande vittoria dell'antropomorfismo nel pensiero ebraico, Quinzio si muove in una direzione opposta, delineando un processo esclusivamente teogonico, intradivino, in cui uomo e mondo appaiono solo come momenti interni e non autonomi del divenire di Dio.

Anche Luria conosce un processo teogonico: ma ha per centro la sacralità e l'azione umana. E' quello espresso dalla dottrina del *Tikkùn*, secondo cui l'uomo, che compie l'ordine sacro, attua la Torah, reintegra Dio nel mondo e produce il tempo messianico.

Nel pensiero di Quinzio ciò è impossibile: « L'inefficacia dell'ordine sacro è una abissale tragedia divina » (p. 129). L'ordine sacro, di cui il cristianesimo e la Chiesa sono una forma più angusta, deve essere consumato e distrutto perché il Regno possa comparire. Si comprende così perché l'autore abbia presentato al pubblico italiano un'opera di uno scrittore della « teologia della morte di Dio », l'Altizer. Tuttavia, la teologia radicale vede il processo teogonico trasformarsi in processo antropogonico, adotta cioè una prospettiva « ottimistica » e non « tragica » del divenire di Dio; mentre per il Quinzio la teologia radicale non può che apparire come una laicizzazione dei concetti religiosi, una versione sbiadita dell'ordine sacro e in particolare del concetto di provvidenza. In Quinzio cade ogni vestigio di culturalismo, di « interpretazioni religiose » dell'ateismo contemporaneo: ogni apprezzamento positivo della città secolare è abbandonato e respinto, al medesimo titolo e per i medesimi motivi per cui è stato abbandonato e condannato l'ordine sacro.

Per Quinzio l'idea di provvidenza e l'idea di progresso hanno il medesimo contenuto. Questa correlazione non è certo una novità (basti pensare al Löwith). Ma è nuovo il fine a cui tale identificazione è usata: quello di lasciare la «catastrofe di Dio», di cui per Quinzio la Bibbia è rivelazione, senza alcuna risposta, né « sacra » né « secolare ». Sembrerebbe dunque che l'autore non possa, in questa sua opera della maturità, disporre di altra soluzione che lasciare la «catastrofe di Dio» senza esito, giungendo così all'espressione « religiosa » della negatività dell'essere.

Ma non è così. I libri precedenti di Quinzio avevano una troppo viva tensione escatologica perché egli potesse giungere a una tale palinodia. Egli riprende, senza citarlo, il tema del *Tikkun:* « La genesi si compie mediante l'apocalisse ... Il giudizio finale è la creazione, tutto ciò che lo precede è una mostruosamente lunga gestazione ... Soltanto allora Dio diventa ... pienamente Dio, manifestando la sua onnipotente divinità » (p. 113).

Ma con quale fondamento l'autore fa questa affermazione? Egli in realtà ha escluso, all'opposto della Kabbalà, qualunque significato all'azione umana: tutto è azione e responsabilità di Dio, tutto è evento intradivino. Se Dio è « divenuto », creando, veramente impotente, come può riacquistare « da solo » l'onnipotenza? Il *Tikkun* kabbalico ha una logica che l'« omnipotentia ex-machina » di Quinzio non ha.

Egli non ha resistito alla tentazione di assegnare, biblicamente, all'universo un lieto fine; un ateo potrebbe dire che un « religioso » non ha mai il coraggio di « guardare » la « verità » che egli stesso proclama.

Il libro ha, però, un suo fondamento e una sua logica, che ci sono dati dalla prima parola del commento: « Il peccato è orribile, perché è orribile soffrire » (p. 5) e da una delle ultime: « Se riversiamo su questo spettacolo (la sofferenza del giusto, la dannazione dell'ingiusto) la rivelazione della perfetta tenerezza del cuore di Dio, che non può sostenere la vista della sofferenza, l'abisso spalanca settanta

volte sette il suo fondo » (p. 252). Il male è il dolore, il dolore è il male.

Il mondo non ha senso, se esiste un solo sofferente. L'obiezione di Quinzio è ancora più radicale di quella di Ivan Karamazov. Nella prospettiva di Quinzio l'uomo è carne, lo spirito non giova a nulla, è una stanca fantasia, una reduplicazione impotente. Non a caso, l'unico libro della Scrittura in cui egli cerca e trova parole di consolazione è il Cantico dei cantici, che non parla di Dio ma di nozze. L'escatologia finale gli appare come una escatologia nuziale, in cui la Vergine è la sposa di Cristo. (« Sponsa Verbi », diceva lo Scheeben, ma « sponsa Christi », dice il Quinzio. Nell'universo di Quinzio nulla ha senso se non è carne). L'impotenza e la sofferenza della carne appaiono come l'impotenza e la sofferenza di Dio: l'escatologia assume la forma di una pienezza carnale che il Dio della tenerezza, il Dio che detesta il soffrire dona misteriosamente ai corpi rifatti dopo la morte.

Ciò che sottende questo libro e gli dà un significato tuttavia spirituale, duro persino a reggersi, è l'autenticità che lo anima. Non c'è parola che non sia sorta da una sofferenza così totale come quella che egli ha descritto.

La fatuità ottimistica della « death of God theology » è in queste pagine ben lontana. Questo è un libro preso di passione di Dio, non un divertissement teologico a scopo pubblicitario; fa parte della vita, non della letteratura. E della vita ha la serietà e la gravità.

Può essere significativo sentire un uomo come Quinzio, che potrebbe tanto facilmente entrare nei ranghi onorati del modernismo teologico, affermare, conchiudendo il suo libro, che « la verità che dà la vita si nasconde nelle sacrestie polverose piene di dorati candelabri funebri e in vecchi preti rassegnati che vedono ovunque il regno della beata provvidenza » (p. 254). Anche se ciò è l'ultima contraddizione di un libro che su di essa è fondato.

G. B. B.

HENRY CORBIN: « STORIA DELLA FILOSOFIA ISLAMICA » - Traduzione di V. Calasso, Adelphi, Milano 1973, pp. 285.

Questo libro tende a porci nel cuore della riflessione islamica; esso, infatti, opera dall'interno, rifiutandosi cioè d'usare come metro di giudizio gli influssi che tale riflessione ha avuto sul pensiero occidentale. Il fine del libro, quindi, è quello di ricercare i motivi originari e le cause profonde dell'apparire di tale riflessione all'interno dell'Islam. Riguardo a ciò non a caso ho preferito impiegare il termine « riflessione islamica » piuttosto di parlare (come del resto esplicitamente fa il titolo) di « filosofia islamica ». Infatti, l'opera del Corbin, scritta con la collaborazione di Seyyed Hossein Nasr e Osman Yahya, tende a far vedere come tutta la riflessione filosofica abbia la sua ultima radice nell'esegesi coranica: « Così Avvicenna ha scritto un *tafsîr* a numerosi versetti. Citiamo, a titolo esemplificativo, l'inizio del suo commento alla sura 113 (la penultima del Corano): "Io mi rifugio in Colui che fa risplendere l'aurora (versetto 1). Cioè in colui che fa risplendere della luce dell'essere le tenebre del non-essere, e che è il Principio primordiale, l'Essere necessario per se stesso. E questo (questo splendore di luce), essendo inerente alla sua bontà assoluta, esiste nella sua ipseità per intenzione prima. Il primo degli esseri che da lui emanano (la prima Intelligenza) è la sua Emanazione. Il Male non esiste in essa, eccetto quello che si trova celato sotto l'espandersi della luce del Primo essere, cioè quella opacità che è inerente alla quiddità che procede dalla sua essenza". Queste poche righe sarebbero già sufficienti a spiegare come e perché l'esegesi spirituale del Corano deve figurare tra le fonti

della meditazione filosofica dell'Islam» (p. 25).

In un orizzonte rigorosamente monoteista, di cui il Corano si presenta come la completa e perfetta rivelazione, non è lecito trovare altro fondamento per la riflessione sul vero che il Corano stesso. La filosofia islamica tende ad escludere dal suo seno una ragione puramente naturale; la sua è una ragione spirituale, cioè una ragione collegata non tanto all'esperienza del mondo quanto alla rivelazione (p. 59).

Ma perché, visto che il Corano è il completamento della rivelazione, allo stesso modo in cui Muhammad è l'ultimo e definitivo profeta, vi è ancora bisogno di un'esegesi sulla rivelazione? Perché la rivelazione, che si dichiara perfetta e conclusiva, non è provvista di quella chiarezza che non abbisogna d'esegesi? Proprio queste due domande indicano il punto capitale necessario per comprendere il nascere della riflessione islamica. In un orizzonte rigidamente monoteistico, una storia che continua oltre il completamento della rivelazione è un problema che non si può eludere. Tuttavia non si può dire che il Corano abbia un contenuto esplicitamente escatologico, o almeno su ciò non pone l'accento il Corbin, anche se altri studiosi, come ad esempio il marxista Rodinson (cfr. *Maometto*, Torino 1973), non si ritraggono dall'affermare che almeno le sure del primissimo periodo non sono sprovviste di contenuto escatologico. Gli è che il Corbin si muove in un ambito shi'ita e lo shi'ismo, di cui si professa credente, è più o meno imparentato, in tutte le sue forme, con una conoscenza di tipo esoterico, e l'esoterismo, come si sa, mal si concilia con una posizione escatologica. Ma là dove il Corbin si mostra per davvero grande è nel mettere in rilievo come il ricorso all'esoterismo non sia altro che un prendere posizione di fronte ad una storia che continua oltre il definitivo completamento della rivelazione: « Poiché soltanto la "profezia legislatrice" è chiusa, si rende possibile la continuazione, sotto il nome di *walâyat*, di una "profezia esoterica" (*nobowwat bâtiniya*), cioè la continuazione della *ierostoria* » (p. 66). La *walâyat*, l'insegnamento esoterico degli Imam — cioè i successori del profeta che discendono dalla casa di Alì, legati, tuttavia, a Muhammad da una parentela non solo carnale — è ciò che rende possibile il prolungamento della rivelazione oltre il completamento della rivelazione legislatrice. La radice di questa conoscenza sta nella unione pleromatica che legava gli Imam al Profeta ancor prima della loro comparsa nella storia: « Non è unicamente dalla loro parentela terrena con il Profeta che risulta il loro imamato. Al contrario, è la loro parentela terrena che risulta, e ne è segno, dalla loro unità pleromatica con il Profeta » (p. 63). In questo senso va intesa l'espressione quanto mai pregnante che « l'inchiostro dei sapienti è più prezioso del sangue dei martiri » (p. 72); è più prezioso in quanto dà la possibilità di raggiungere esotericamente una conoscenza che rimane pur sempre rivelata: « I sapienti sono gli eredi dei profeti, i sapienti sono gli omologhi dei profeti d'Israele » (p. 72).

Quest'ultimo punto si comprende meglio se si considera che per gli shi'iti duodecimani, a differenza che per gli Ismaeliti, la conoscenza esoterica (*bâtin*) non annulla l'essoterica: « Mentre la gnosi shi'ita duodecimana si sforza di mantenere la simultaneità e l'equilibrio fra *zâhir* e *bâtin*, per la gnosi ismaelita il discorso è diverso, poiché ogni apparenza esteriore, ogni essoterico (*zâhir*) ha un suo senso nascosto, interiore, una sua realtà esoterica, e poiché questa è superiore a quella, in quanto dalla sua comprensione dipende il progresso spirituale dell'adepto, l'essoterico non è altro che il guscio che va frantumato una volta per tutte » (p. 105). Per i duodecimani la conoscenza esoterica non è indipendente e sostitutiva della profezia essoterica, piuttosto è il prolungamento, per forza di cosa esoterico, di quella stessa profezia che è la colonna portante dell'intero universo (« Pertanto, ciò che continua

nell'Islam sotto il nome di *walâyat* è in realtà una profezia esoterica (*nobowwat bâtiniya*), della quale l'umanità terrena non potrebbe essere privata senza andare in rovina », p. 77). Questo carattere profetico della conoscenza esoterica è riscontrabile proprio nel fatto di essere legata alla figura degli Imam, a loro volta uniti in maniera pleromatica al Profeta che racchiude in sé la pienezza della rivelazione sia esoterica che essoterica.

Ma come giustificare la possibilità di una conoscenza profeticamente esoterica oltre la scomparsa dell'ultimo Imam? Certo se l'ultimo Imam, Muhammad al-Mahdî, fosse per davvero morto, nessuna conoscenza profeticamente esoterica sarebbe più possibile; ma il dodicesimo Imam non è morto, egli vive in stato d'occultazione: « La occultazione del dodicesimo Imam si compie in due volte. L'occultazione minore durò settant'anni, nel corso dei quali l'Imam nascosto ebbe successivamente quattro *nâi'ib* o rappresentanti, tramite i quali i suoi shi'iti potevano comunicare con lui. All'ultimo di costoro, Alî Samanî, egli ordinò in un'ultima lettera di non scegliersi alcun successore, perché era venuto il tempo della Grande Occultazione (*ghayat kobrâ*). Le ultime parole del suo ultimo *nai'ib* furono: "Ormai tutto questo non appartiene più ad altri che a Dio". Da questo momento ha inizio la storia segreta del dodicesimo Imam. Senza dubbio essa non rientra in quella che siamo soliti chiamare storicità dei fatti materiali. Essa domina tuttavia la coscienza shi'ita da dieci secoli, essa è la storia di questa coscienza » (p. 81). La presenza, sia pur nascosta, del dodicesimo Imam è essenziale; infatti, come scrive Wilfred Madelung: « The world could not even for a moment exist without the existence of a sinless and infallible imam to guide and direct mankind » (« Il mondo non potrebbe esistere neppure per un momento senza l'esistenza di un imam infallibile e impeccabile che guidi e diriga l'umanità », *Le Shi'isme imâmite*, Paris 1970, p. 28). La presenza nascosta del dodicesimo Imam rende ancora possibile il contatto con la fonte della rivelazione; infatti egli è raggiungibile, sia pur non secondo le leggi della storicità materiale: « Egli è un essere soprannaturale che tipizza le stesse profonde aspirazioni che, in un certo cristianesimo, corrispondono all'idea di una pura *caro spiritualis Christi*. Dipende dagli uomini che l'Imam decida d'apparire loro o no » (p. 82).

Ma il dodicesimo Imam non è solo nascosto, è anche, e forse soprattutto, atteso; la sua manifestazione, infatti, comporterà una Resurrezione (*Qiyâmat*) che sarà il preludio della Grande Resurrezione (*Qiyâmat al-Qiyâmat*). « Come è noto il profeta Muhammad fu identificato con il Paraclito. Ma poiché il sigillo della profezia e il sigillo della *walâyat* sono fra loro omologhi, l'imamologia mantiene la idea del Paraclito come visione futura. Molti autori shi'iti identificarono esplicitamente il dodicesimo Imam, l'Imam atteso, con il Paraclito, la cui venuta è annunciata nel Vangelo di Giovanni, al quale essi fanno riferimento. L'avvento dell'Imam Paraclito inaugurerà infatti il regno del puro senso spirituale della rivelazione divina, e cioè della religione vera che è la *walâyat* eterna. Ecco perché il regno dell'Imam prelude alla Grande Resurrezione » (pp. 83-84). Ma, ci domandiamo, la figura dell'Imam nascosto non è forse avvicinabile, e forse in modo ancor calzante, anche al profeta Elia? Come si sa, per l'ebraismo il profeta Elia vive nascosto in attesa di manifestarsi per annunciare il Messia, ossia la Grande Resurrezione. « Ecco io vi manderò Elia il profeta prima che venga il giorno di Jahvé, quello grande e terribile, affinché volga il cuore dei padri verso i figli, così che venendo non abbia da colpire il paese d'anatema» (*Malachia*, III, 23-24).

Ovviamente il libro del Corbin non si limita a parlare dello shi'ismo, ma tratta anche di una lunga serie di filosofi fino ad Averroè; ci è parso però opportuno appuntare l'attenzione sullo shi'ismo poiché è lì il cuore del libro, non foss'altro perché tutti i filosofi sono soppesati, per così dire,

in chiave shi'ita. E' questo un pregio, in quanto è spiegazione data da chi vive all'interno di una tradizione, ma in certi punti si rivela anche uno dei non molti difetti di questo libro, per altri aspetti veramente prezioso.

P. S.

GIUSEPPE DE ROSA: « PRETI PER OGGI » - La Civiltà Cattolica, Roma 1972, pp. 255.

Scrittore attento, Giuseppe De Rosa dà qui una dimostrazione di ciò che s'intende per lavoro fatto bene, sviscerando l'argomento con serenità, senza mai allontanarsi dal tema di fondo e, insieme, senza trascurare gli aspetti più spinosi del problema. *Preti per oggi* è un libro sincero nel presentare la realtà del sacerdozio nel mondo contemporaneo: un libro che tiene fede alla sua funzione chiarificatrice.

Lo status sociale e civile del sacerdote risulta essere in stasi e in alcune zone presenta anche delle recessioni rispetto a pochi anni orsono. Il punto cruciale si può sintetizzare così: la crisi del sacerdote è una crisi di identità nella società secolarizzata, quanto più fitte e coinvolgenti sono le confluenze di quest'ultima nella vita di ognuno. Per meglio comprendere questa crisi, l'autore trova conveniente dare uno sguardo retrospettivo nella storia del sacerdozio cristiano. Risultano, così, avvertibili sia lo sbalzo fra i piani di una realtà in piena trasformazione che l'opportunità di trovare una collocazione precisa del prete, concepita e realizzata a misura degli anni 2000. Il prete, infatti, anche nel futuro dovrà portare al mondo la sua testimonianza; e di ciò esiste un'autentica consapevolezza sia al vertice che alla base delle gerarchie ecclesiastiche.

Le rilevazioni che da una parte orientano la coscienza pubblica e che dall'altra operano incisivamente nel corpo sacerdotale non sono fatte per tranquillizzare il sinodo dei vescovi. Per esempio, precisi esiti si sollecitano sulle questioni che maggiormente interessano la figura futura del sacerdote: l'opportunità del celibato, un lavoro professionale integrativo e l'impegno politico, il servizio della comunità cristiana, la vocazione personale. Ciò posto, l'autore lascia al lettore verificare dati desunti da tutte le esperienze.

Nel tessuto antropologico - culturale di oggi giocano molte componenti caratterizzate da interessi particolari, per cui è veramente difficile trovare il punto di equilibrio tra la fede cristiana e la cultura moderna. Anzitutto il mondo esterno richiede la trattazione dei problemi secondo una metodologia che tiene poco conto della dimensione tradizionale. Il dialogo (ma a quante voci?) è entrato a bandiere spiegate nella nostra vita, ad ogni livello, cosicché la disposizione al dialogo è diventata un fatto acquisito. Ed è tuttora tale, anche se il termine è ormai inflazionato. Con i supporti di una onesta interpretazione critica, l'autore tende a storicizzare il fenomeno. Dalla parte della fede cristiana ci sono la visione metafisica e il senso della trascendenza, mentre la cultura moderna ha vocazioni antimetafisiche, positivistiche e scientifiche. La fede segue il dogma, mentre lo scientismo è per natura antidogmatico, antitradizionale e spinge automaticamente verso nuove esperienze.

Se il cristianesimo costituisce un punto di stabilità, un centro fisso per il fedele, il mondo moderno è teso a interpretare i fatti nel senso della storia umana in movimento, in continua crisi ed evoluzione verso traguardi sempre più lontani, seppure indefiniti. Alla religiosità tipica del passato si è sostituita una concezione monistica, unidimensionale, riduttiva, propria dell'umanesimo intramondano. L'antico era autoritario, il moderno è

democratico. La fede è ancora saldamente ancorata ai valori evangelici e perciò esalta ancora l'umiltà, l'obbedienza, la rinuncia, il sacrificio. Al contrario, i valori mondani sono all'insegna del successo materiale, da raggiungere con ogni mezzo, all'iniziativa, al benessere, con la massima tensione al piacere dei sensi.

Il compito del sacerdote, come lezione e impegno civile, non può trovare altro che in Cristo l'unica soluzione dei suoi problemi. Quindi, per l'autore, non posizione di chiusura ma connotazione d'impegno legato alla dilatazione della missione della Chiesa, in una corale presentazione del clero anche nei passaggi più difficili.

La crisi attuale del sacerdozio, cioè dei metodi applicabili per questa missione, è una crisi che affonda le sue radici in gran parte nella stasi spirituale o, ancor peggio, nella recessione religiosa che sono il fenomeno negativo più evidente del nostro tempo.

La Chiesa, ammette doverosamente l'autore, risente di « un oscuramento del suo carattere missionario e carismatico — di servizio della Parola — ed una sempre più forte accentuazione del suo carattere culturale e rituale » (p. 48). « Non sono pochi, poi, i sacerdoti che, subendo forse inconsapevolmente l'influsso della secolarizzazione, la quale esalta i valori mondani e l'attività profana, desiderano impegnarsi in questa per introdurre il fermento evangelico nel corso stesso degli avvenimenti; soprattutto desiderano collaborare con gli altri uomini per la costruzione di un mondo più giusto, anche impegnandosi nella attività politica e addirittura rivoluzionaria... » (p. 179). Per cui, ecco il punto ricorrente: « la crisi del sacerdozio è essenzialmente dottrinale » (p. 183).

Una concreta impostazione del problema è vista alla luce di esperienze millenarie della Chiesa, non nuova, come è noto, a certe crisi. La soluzione non può essere altro che un atto di sincerità ai Vangeli portato fino in fondo, la cui verità non venga sovrastata dai fattori mondani ma sia chiara senza alternative, in piena adesione allo spirito del cristianesimo. I sacerdoti non possono, ad esempio, « mutilare il Vangelo e fare di esso una scelta, proponendo ai propri uditori quelle parti del Vangelo che sono di loro gradimento o che sono più conformi alle esigenze ed alle aspirazioni degli uomini della loro epoca, e tacendo, invece, quelle verità evangeliche che sono in contrasto con i loro gusti e la loro sensibilità... insistono sulla povertà e la carità ma non sulla mortificazione, la Croce, la necessità della preghiera, l'inferno » (p. 215).

Arrestare la distanza tra clero e fedeli, tenendo conto della dialettica delle cose, è del massimo interesse sotto tutti i profili. Ma deplorabile è la mancanza di volontà convergenti, tanto più che nella disunione possono trovare insediamento impostazioni di pensiero e di comportamento che portano molto lontano dai principi enunciati nel Vangelo.

Per venire incontro alle attese dei fedeli è necessario, per l'autore, riqualificare la figura del sacerdote, in consonanza con l'assolvimento delle esigenze tipiche della Chiesa, smentendo con i fatti quel senso eversivo dei valori religiosi, ora così tristemente dominante, che crea una inutile frattura in un corpo sociale già percosso e frantumato da opposte rifrangenze politiche e da speculazioni ideologizzate. Sotto questo aspetto, anche « il celibato opera una selezione che non può non giovare alla Chiesa, dandole un clero di alta qualità spirituale » (p. 105).

I motivi escatologici rendono improponibile un olocausto del sacerdote ad un tipo di acculturazione gravata da pragmatismi di diversa matrice; acculturazione, per di più, che trascura l'incontro dell'individuo con se stesso a livello di riflessione e che soffoca lo sviluppo delle sue tensioni creative.

L'autore conclude appellandosi alla « norma suprema della Chiesa *norma normans non normata* » che « è Gesù Cristo e il suo Vangelo » (p. 185).

F. G.

ALAIN RIOU: « LE MONDE ET L'EGLISE SELON MAXIME LE CONFESSEUR » - Beauchesne, Paris 1973, pp. 279.

Lo schema della teologia di Massimo, che si fonda sulla correzione del platonismo dello schema origeniano e del neoplatonismo dello schema dello pseudo-Dionigi, è analogo a quello della teologia di Tommaso: « exitus creaturarum a Deo, reditus creaturarum in Deum ». Attraverso lo Scoto Eriugena, traduttore e commentatore degli *Ambigua* del Confessore, la sua tradizione si è trasmessa alla teologia occidentale. E' proprio il tema dell'*exitus-reditus* in Massimo che il Riou prende in esame. I capitoli del libro ne delineano l'itinerario: cosmologia, cristologia, pneumatologia, ecclesiologia, escatologia.

La sintesi di Massimo è profondamente unitaria e non dialettica: ad esprimere l'unità della « historia salutis », ci pare basti questo testo, non citato dal Riou: « Dio è il principio, il centro, in quanto provvidenza; è la fine, in quanto conclusione, in modo che "tutte le cose sono da lui, per lui e verso di lui" (Rom. XI, 15) ».

Il Logos divino contiene in se stesso la diversità della creazione. Contemplando questa diversità, scrive Massimo, « chi non vedrà che l'unico Logos è una moltitudine di logoi... e che, inversamente, la moltitudine è una in un ritorno universale verso di Lui? » (*Ambigua, 1077*, cit. in J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 181).

Alain Riou ci offre, invece, una lettura del Confessore influenzata profondamente dalla teologia neoterica e dalla dialettica: «ontologia», «natura», « metafisica » vengono qui posti come termini negativi, come ciò che la teologia deve negare per fondare o recuperare la sua autenticità. Solo in questo senso e con questo taglio Massimo è visto come un teologo creativo ed autentico.

Così la tradizione teologica occidentale viene opposta a quella orientale, come se quella desse, in riferimento a questa, un suono emanatistico, implicasse una derivazione necessaria del buono dal Bene in senso platonico (p. 59). (E' singolare che il Riou dimentichi che tale censura potrebbe essere rivolta molto più all'« orientale » Dionigi che non all'« occidentale » Agostino cui invece egli la rivolge). Le correnti contemporanee che sottendono tale lettura sono evidenti, costituiscono un clima teologico, in cui ciascuna sembra perdere il suo bene proprio: ma la teologia kenotica di Bulgakov, la critica della teologia naturale e della analogia compiuta da Barth, la negazione heideggeriana del platonismo e della metafisica, persino « il principio speranza » di Bloch e Moltmann riemergono nello sfondo in cui si situa la lettura dialettica del Confessore compiuta dal Riou.

Sullo sfondo di questa dialettica tra l'« opus creationis » e l'« opus redemptionis » si delinea sottilmente ed implicitamente una teologia del « divenire » di Dio.

Come testimonianza del criterio ermeneutico dell'autore, ci pare particolarmente significativo il modo con cui egli commenta l'affermazione di Massimo che centra tutta la creazione e tutta l'economia del cosmo attorno al mistero dell'incarnazione del Verbo. E' un commento francamente critico, che costringe il Riou ad asserire una radicale evoluzione del pensiero del Confessore: « Se l'Incarnazione è presentata come il centro di convergenza di tutta l'Economia, essa appare allora come il risultato necessario di un processo quasi meccanico, e l'innovazione che essa porta appare come il compimento teologico di un fine prestabilito » (p. 104). Ciò significa che l'incarnazione non può essere in nessun modo il « telos » della creazione e che nessuna ordinazione alla divinizzazione (neppure quella riconosciuta da Tommaso nella « potentia obedientialis ») può essere concepita come data alla natura in quanto tale.

Nel linguaggio del Riou, ciò viene espresso affermando la « tensione ir-

riducibile tra la natura e l'ipostasi » (p. 104). Ciò conduce ad un dualismo radicale tra la presenza di Dio nel mondo della natura e la presenza di Dio nel mondo della salvezza: « Mentre nella creazione decaduta — scrive il Riou — Dio è presente per via di causalità naturale, la Chiesa è ormai la presenza ipostatica, iconica di Dio nel mondo; non più una presenza dominatrice e costringente, ma discreta e segreta, secondo il gioco volontario della sua *kénosis*, una presenza impercettibile alla investigazione naturale e razionale » (p. 141). Si ritrova qui l'antica contrapposizione gnostica tra il Dio della potenza e della creazione e il Dio della salvezza e dell'amore.

Coerentemente alla sua ermeneutica, il Riou ritrova anche nel Confessore la « morte di Dio », nonostante la differenza di senso tra il testo e l'ermeneusi. Massimo scrive che Dio è il fine dei salvati, nel senso che chi contempla Dio contempla in lui tutte le età nell'immutabile essere di Dio. Nulla dunque ha ragione di mezzo nella contemplazione del fine supremo. Mentre il Confessore esprime la idea dell'unità della creazione in Dio come principio, come mezzo e come compimento, il Riou afferma che il divenire della creazione è il divenire di Dio, che l'escatologia della creazione è l'escatologia di Dio stesso: « La escatologia della creazione si radica nell'escatologia di Dio stesso, che non si compie che attraverso la Croce e la discesa nella tomba, attraverso la passibilità estrema del Verbo consegnata nelle mani dei suoi nemici » (p. 175).

La « kénosis » è, dunque, la mediazione tra la prima e la seconda creazione, l'« annientamento » di Dio è il principio della escatologia del mondo. Massimo non conosce nulla di tutto ciò. Pensatore assolutamente non dialettico, egli contempla invece l'unità della creazione e della croce nella sapienza: « Il Mistero dell'Incarnazione del Verbo racchiude la potenza di tutti gli enigmi e i tipi della Scrittura e la scienza delle creature visibili ed invisibili. Chi conosce il Mistero della Croce e della Tomba, conosce il mistero di tutte le creature » (p. 175).

L'autore commenta un testo, in cui Massimo afferma che il Verbo è immobile per natura, in questo modo: « La morte di Dio nella sua creazione assume e trascende l'intuizione origeniana dell'esperienza del contrario come via della conoscenza di Dio. D'ora innanzi, questa esperienza del contrario non è più colta dall'uomo nel suo movimento peccatore, essa è voluta da Dio stesso. E Dio che non ha rifiutato di morire, ha piantato attraverso la sua croce nel mondo la sua vita più forte che ogni morte, ha reso la *kénosis* più potente di tutti gli assoluti metafisici e di tutti gli idealismi cosmici » (p. 177). Un testo dello Scrima che il Riou cita fa anzi del concetto di morte di Dio il discrimine tra il cristianesimo e le grandi religioni orientali. Il metodo dialettico adottato dal Riou conduce ad esprimere coerentemente la Chiesa con la categoria del non essere. La Chiesa è un'« icona di Dio » e, come tale, « è nulla sul piano della natura. Essa non è che il passaggio « simbolico », l'esodo pasquale del Mistero nel mondo e del mondo nel Mistero ... Essa non fa numero né con Dio né con la creazione, essa è il nodo ipostatico della presenza di Dio nel mondo ... Non si può porre una problematica che metta di fronte l'uno all'altra, la Chiesa ed il mondo, per cercare di estrarne un essere ecclesiale come tale. Un simile approccio non potrebbe cogliere la Chiesa come mistero e finirebbe con il limitarsi ad una sociologia del gruppo ecclesiastico » (p. 146).

Questo non è certamente il senso del testo di Massimo il Confessore. Egli interpreta l'unione che la Chiesa stabilisce tra le persone, le culture, i popoli come una continuazione dell'azione unificante di Dio. La Chiesa unifica i credenti perché Dio unifica le essenze degli esseri senza confonderli. Dio è l'unità dei credenti perché è l'unità in sé e l'unificazione di tutto il reale. Non vi è traccia in Massimo di dialettica tra naturale e salvifico, vi è invece l'affermazione

della loro omogeneità a tutti i livelli.

Per il Riou, vi è nel Confessore « tensione antinomica ed escatologica della natura e dell'ipostasi », che vengono viste come due « princìpi irriducibili » (p. 78). Ma il Confessore esprime la tensione non in termini di natura e salvezza, ma di natura e atto della volontà, esattamente come Agostino (tale distinzione è, tra l'altro, il fondamento teoretico della sua opposizione al monotelismo e, quindi, converge nella causa storica che lo conduce al martirio). Il Cristo ha unito l'uomo all'uomo, il gentile all'ebreo, « facendo la pace e riconciliandoci in sé con il Padre, in modo che non avessimo più una volontà opposta al logos della natura e divenissimo così immutabili nella nostra volontà come lo siamo nella nostra natura » (p. 188).

Il Confessore ha tanto insistito sul Cristo come causa archetipa della creazione che l'Incarnazione non può essere da lui intesa al tempo che come principio e come fine. Senza lasciare un quadro di riferimento strettamente cristologico e cristocentrico, egli può esprimere la storia della salute secondo lo schema *exitus-reditus*, di tradizione origeniana, ma di fondamento biblico, concludendo vittoriosamente il difficile dialogo-scontro del cristianesimo con l'eredità platonica e neoplatonica.

La sua dottrina del triplice livello dei *logoi* delle creature in Dio (che si svolge nel medesimo senso della dottrina agostiniana e poi scolastica e tomistica delle idee divine) è particolarmente felice. Affermando il triplice livello dei *logoi* delle creature in Dio (il *logos* dell'essere che corrisponde alla natura; il *logos* del bene che corrisponde alla virtù; il *logos* dell'essere per sempre che corrisponde alla divinizzazione), egli esprime rettamente la presenza della dinamica creaturale e specificamente umana nella stessa pre-esistenza della creazione e del suo processo in Dio.

Il concetto della grazia come sovracompimento e perfezione della natura (e quindi la concezione non dialettica e non antinomica dei loro rapporti) ritorna continuamente in Massimo. Un esempio significativo è offerto dal discorso sulle relazioni tra legge naturale, legge veterotestamentaria e grazia, in cui appare chiaro che la vita di grazia è la congiunzione della creatura con la pienezza del suo *logos* archetipo: « La legge di grazia è un logos al di sopra della natura, che trasforma la natura in ragione della divinizzazione, senza cambiarla, e mostra di là della comprensione, come in una immagine, alla natura umana l'archetipo che è di là dell'essenza e della natura e gli procura la dimora dell'essere bene in perpetuo » (p. 191). La Chiesa appare, così, nel suo essere profondo ed autentico come la sintesi della legge naturale, della legge scritta e della legge di grazia. L'armonia con il trattato tomista delle leggi è rimarchevole: anche nella *Summa* si ha l'indicazione della sintesi tra legge naturale, legge scritta e legge « infusa nei cuori », cioè presenza dello Spirito Santo nei fedeli, in modo che le azioni siano più sue che loro.

Se dobbiamo al Riou una disposizione accurata e un commento stimolante della « historia salutis », secondo il Confessore, non possiamo accettare l'orizzonte teologico entro cui l'opera è stata scritta. Ciò conduce più volte all'impressione che testo ed ermeneuta procedano come parallele che non si incontrano.

Il Riou ha riprodotto testi di Massimo in appendice, testi di cui egli ha tenuto particolare conto. Gli siamo grati in particolare di aver riprodotto l'ultima lettera di Massimo, quella della sua confessione solitaria, in cui egli portava con sé la Chiesa universale. La definizione di Chiesa cattolica, data di fronte al compromesso pseudo-ecumenico annunciatogli, è di una bellezza e di una forza uniche: « La Chiesa cattolica è la retta e salvifica Confessione di fede nel Dio di tutte le cose, che l'ha mostrata proclamando Pietro beato per averla rettamente confessata » (p. 198). Essa esprime anche, tra l'altro, in luminosa sintesi, l'unità del Padre e del Figlio, della creazione e della salvezza.

G. B. B.

LORENZO MILANI: « LETTERE ALLA MAMMA » - A cura di A. Milani Comparetti, Mondadori, Milano 1973, pp. 218.

La corrispondenza tra familiari è generalmente opera di puro disimpegno senza pretese di alta fucina letteraria. Questa raccolta di lettere non si sottrae alla regola. Però, nella sua semplicità, ha una particolare eloquenza. In primo luogo non pone stacco fra il Milani sacerdote e il Milani uomo. Anzi, queste lettere dimostrano che il sacerdote sa mantenere dei legami affettivi con i familiari in modo attento e distaccato nello stesso tempo. Inoltre gioca a favore della autenticità dei sentimenti il fatto che nella corrispondenza con la madre siano bandite pose, manierismi, gusto polemico e retorica. Neppure gli avvenimenti pubblici (e don Lorenzo Milani li ha vissuti come parte viva e operante) vengono discussi o riportati in queste righe. Ve ne è solo, qui e là, un cenno. Soprattutto quando momenti di stanchezza fisica e psichica e l'incalzare di situazioni difficili pretendono uno sfogo, quasi per necessità di conforto, di un sentimento di comprensione, di affetto. Ma anche in questi momenti lo stile rimane quello della semplicità.

Andando oltre si potrebbe azzardare che don Milani, relativamente a quanto appare da questi scritti, non sembri assetato di assoluto, o versato per una interpretazione ispirata o sublime del suo ministero, oppure, ancora, legato a una tematica teologica tenuta insieme da un chiarimento teorico. Pare, piuttosto, vivacemente interessato alle situazioni contingenti, quotidiane, perseguite con una costanza pacata e serena tenendo sempre in vista i risultati pratici.

In alcuni momenti, rari in verità, affiora il senso dell'inanità della vocazione e dei suoi compiti: « ... se non lo si sapesse già in partenza che il nostro è il mestiere dei fiaschi ci sarebbe da scoraggiarsi » (p. 74) « ... è una vita troppo complessa per imparare a viverla in pochi anni » (p. 77). A maggior ragione in quanto don Milani capisce alla svelta che vivere il sacerdozio secondo il proprio stile è un traguardo che si raggiunge solo unendo forze e impegni, con il rischio di prendere dei colpi sotto la cintura e di segnare il passo, o di provocare ritorsioni con le varie conseguenze del caso.

L'unica lettera, in tutta la raccolta, nella quale don Milani sembra sbilanciarsi, traumatizzato evidentemente da cocenti delusioni, è quella indirizzata da Barbiana nel maggio del 1963 — e già il male lo minava — nella quale dice: « Don ... e forse anche te mi preferivate stupido perché gli stupidi ingrassano e attirano l'affetto dei migliori, ma se io non avessi usato un par di *note stonate* nessuno mi avrebbe preso sul serio e don ... mi avrebbe ripropinato una pasticca di bugie barbituriche come ha fatto per sedici anni per rinchiudermi là dove non potessi nuocere né agli altri né a me e come ha tentato di rifare il giorno di Pasqua. Il guaio è che questa volta invece di calmarmi mi ha irritato fino all'esasperazione e ora ho perso del tutto anche la voglia di far scuola. Figurati poi se ho voglia di curarmi la salute! » (p. 189). E' un momento solo, ma forse il punto estremo delle analisi critiche, dei ripensamenti coscienti, della richiesta di una prova d'appello, di una possibilità di recupero, e forse anche il tentativo di evitare una scelta contro gli ordini delle gerarchie superiori.

Altrimenti, è talmente raro il sussulto in queste lettere alla mamma, che uno, leggendole, si chiede quale ne sia il messaggio religioso o sociale se non di farci apparire don Milani sotto un aspetto familiare, molto umano, alla buona, onde maggiormente apprezzarne l'opera controversa compiuta nell'esercizio delle sue funzioni di uomo di Chiesa. L'appello di queste lettere sta appunto nel tono dimesso che, conoscendo le lotte di don Milani, magari non ci si aspetta. Ma

le lettere finiscono col rischiarare altri angoli della personalità dell'autore. Ci si accorge, intanto, che la raccolta è stata messa assieme dalla madre, orgogliosa di mettere in risalto l'affetto filiale rivelantesi con particolari persino ovvi, seppure non certo disdicevoli.

Un altro punto importante è che don Milani preferisce esprimere fra le righe, piuttosto che apertamente, le sofferte tappe di una sua crisi interiore, resistendo alla tentazione di rattristarsi oppure di esaltarsi di esse. Ma esse si « sentono » come insostituibili strumenti di sviluppo e maturazione. Aperto al rischio piuttosto che alla quiete, è don Milani a dirci, con parole sue, il segreto della sua personalità unica eppure per niente affatto fuori del comune: « Io sono sereno solo quando son sempre *intonato* con ogni evenienza. Cioè quando il mio pensiero o attività non stona con nulla d'altrui che possa accadere. Io smisi di fare il pittore *solo per questo* » (p. 84).

Da questa considerazione emerge allora la realizzazione di una vita che non poteva essere diversa da come è stata.

F. G.

KARL D. BRACHER: « LA DITTATURA TEDESCA » - Traduzione di F. Negri Tedeschi, Il Mulino, Bologno 1973, pp. 746.

Libro interessante e documentato questo del Bracher che analizza il tragico fenomeno del nazismo. La ricognizione è fatta partendo da lontano, analizzando correnti proprie al mondo culturale tedesco dell' ottocento, che prepararono lentamente la *dittatura tedesca.* Il nazismo non fu, dunque, una parentesi storica che avrebbe riconfermato nella sua eccezionalità la normalità della storia tedesca, bensì il punto d'arrivo di tutta una cultura, influenzata prevalentemente da un protestantesimo laicizzato e individualistico.

Bracher dimostra puntigliosamente come anche la repubblica di Weimar non fosse così democratica, come si vorrebbe far credere da parte della storiografia liberal-radicale o liberal-socialista europea, quanto il tentativo di una democrazia, coralmente appoggiata al sentire di tutto un popolo, rimanesse astratto, avendo di fronte l'eredità del prussianesimo, del bismarkismo, dell'autoritarismo guglielmino e l'*handicap* di generali alla Hindenburg, tutte « creature », non dimentichiamolo, che traducevano nella prassi politica la mentalità protestantica luterana.

Per questo suona offensivo il libro di Gordon C. Zahn, *I cattolici tedeschi e le guerre di Hitler* (Vallecchi, Firenze 1973), il quale, oltreché essere lacunoso, cerca di addossare alla Chiesa cattolica colpe e cedimenti che non furono suoi. La migliore risposta a questo mediocrissimo libello di un cattolico che si ritiene, al solito, « progressista e moderno », viene da questa eccezionale opera del Bracher, che cattolico non è.

Bracher afferma in più di una occasione, non basandosi su velleitarismi moralistici o su maleintenzioni storiografiche, come il baluardo più forte e coerente alla dittatura nazista sia stato rappresentato dalla Chiesa cattolica, attraverso la sua gerarchia e l'azione dei cattolici ad essa più fedeli.

L' indiscutibilità di questa testimonianza, che alcuni anni fa era stata fatta propria dallo storico belga Pirenne, è riconfermata, secondo il Bracher, a livello politico, dalla formazione del Centro, il partito d'ispirazione cattolica che fu l'unico partito della Germania a mantenere, fino al 1933, sostanzialmente inalterato il suo elettorato. Inoltre i Land cattolici furono quelli che votarono Hitler in modo di gran lunga inferiore a quello dei Land protestanti.

Secondo Bracher, la secolarizzazione oggi in atto in Germania nel mon-

do cattolico e la crisi della Chiesa rendono maggiormente disponibili i battezzati cattolici al totalitarismo rispetto a quarant'anni fa. Infatti lo storico tedesco è convinto che il nazismo non sia morto, essendo una forza latente dell'anima germanica, o meglio di quell'anima tedesca, prevalente numericamente, modellata dal nazionalismo protestantico luterano.

La condanna senza appello del nazismo avviene, in questo libro, in modo motivato, senza mai ricorrere alla consueta e stolida retorica cosiddetta antifascista oggi in auge anche in Italia, o soprattutto in Italia. Anzi l'antifascismo conformista, a causa della sua irrazionalità e delle sue mistificazioni di potere, finisce per non rivelare i veri meccanismi del nazismo e del fascismo, la complessità di fenomeni, condannati soltanto moralisticamente.

Bracher, mediante una scrittura sicura e precisa, rende evidente con notevole capacità storiografica (di analisi e di sintesi) gli antefatti, i presupposti, la storia del nazionalsocialismo, in un quadro assai vasto, anche dal punto di vista ideologico e culturale. « Nell'antiideologia (in senso temporale e non avversativo) nazionalsocialista sono confluite quattro grandi correnti: un *nazionalismo* imperialistico di nuovo tipo, una divinizzazione, di stampo autoritario e conservatore, dello Stato onnipotente, una forma particolare di *socialismo* di Stato e infine un'*ideologia collettivistica fondata sul concetto di popolo (völkisch) e di razza*, che andava dalla semplice xenofobia fino ad un radicale antisemitismo biologico e che infine fu elevata ad idea centrale del nazionalsocialismo. In tutti i casi si tratta di correnti europee, appartenenti all'età delle rivoluzioni. Ogni interpretazione che veda nel fascismo e nel nazionalsocialismo soltanto la fase finale di una controrivoluzione reazionaria e gli neghi ogni carattere rivoluzionario, ha il limite di semplificare in modo inadeguato un fenomeno complesso. Tutte le quattro correnti, di cui si sono nutrite le ideologie del fascismo e del nazionalsocialismo, sono determinate sia da forze rivoluzionarie sia da forze reazionarie: l'imperialismo nazionalistico come lo statalismo, il socialismo popolare come il razzismo. I vari movimenti, che sono poi stati compresi molto genericamente sotto il concetto di *fascismo*, si distinguono, tuttavia, poiché ricevono una impronta nazionale eterogenea e hanno assunto in sé quelle correnti con un diverso grado di intensità (pp. 13-14).

Altri punti importanti nel libro del Bracher sono: a) la teoria razzista del nazismo è l'ultimo stadio del darwinismo; b) non esiste un'unica forma di fascismo: ogni paese ne ha una di peculiare e di molto diversa. (« Il nazismo, come forma specificatamente tedesca della reazione antidemocratica europea, si riferisce peculiarmente alla Germania e non si può considerare come un prodotto di esportazione del fascismo italiano » - p. 59); c) il nazionalsocialismo deriva anche dal « dilemma » del socialismo di fronte al problema delle nazionalità.

Tuttavia, se il nazismo mantiene un'attrazione a sinistra, per così dire, fu portavoce nel '900 di quella borghesia che aveva imperversato in Europa nella seconda metà dell'Ottocento, con l'aggravante protestantica tedesca, instaurando l'era dei nazionalismi e dei fanatismi dell'etnia e del sangue. In effetti il nazionalismo trova forte resistenza anche fra gli operai socialisti delle città, sebbene essa sia assai meno tenace di quella cattolica.

E' ormai indubitabile che è da quella classe, o meglio da quello spirito borghese antiuniversalistico risorgimentale « europeo », che ha le sue realistiche radici tutto il fascismo occidentale. Ciò attesta ancora una volta la grande e insostituibile funzione storica e morale esercitata dall'impero asburgico contro gli imperialismi razzistici e nazionalistici, il quale doveva alla fine soccombere, malauguratamente per l'Europa, a causa della prevaricazione borghese, nazionalista e laicista.

L'Anschluss fu, a livello politico, la vendetta storica definitiva, del prus-

sianesimo protestantico, secolarizzato e modernizzante, contro lo Stato o meglio contro l'idea dello Stato multinazionale dalle radici saldamente cattoliche.

Toccò a un cattolico rinnegato, quale Hitler, e per di più di nascita austriaca, offrire al mondo il ludibrio della distruzione definitiva di quella che era stata l'Austria, un nome che è più di uno Stato e di uno spazio geografico, come ormai riconoscono tutti i grandi storici europei dal Droz al Tapiè, specialisti della storiografia riguardante la monarchia danubiana, come hanno riconosciuto i grandi scrittori mitteleuropei quali Kafka e Musil.

F. M.

CESLAS SPICQ: « VIE CHRETIENNE ET PEREGRINATION SELON LE NOUVEAU TESTAMENT » - Cerf, Paris 1972, pp. 217.

Il padre Spicq ci ha dato nel 1952 un commento della Lettera agli ebrei, che, vecchio di vent'anni, rimane ancora il miglior commento cattolico a tale testo. Ora, in questo saggio sulla vita cristiana come pellegrinaggio, la teologia della Lettera agli ebrei si rifà presente e ne ispira il pensiero e la struttura. Si ritrova, perciò, l'uso tipologico dell'Antico Testamento, di cui lo Spicq riprende le immagini ed i temi, attraverso la mediazione e la rilettura neotestamentaria.

A questa doppia fonte si rifanno i due elementi caratteristici della vita cristiana che l'autore pone in risalto: l'esilio ed il pellegrinaggio. L'esilio, in primo luogo. Il termine con cui la prima Lettera di Pietro (un altro testo magistralmente commentato dallo Spicq) indica l'esilio come condizione della vita cristiana è « parepìdemos », il quale connota lo straniero di passaggio, non residente, privo di qualunque statuto, di qualunque protezione giuridica all'interno del popolo in cui si trova. Lo stesso termine è usato nella Lettera agli ebrei, dove il termine è rafforzato da un sinonimo, « pàroikos », che sottolinea il « soggiorno » in opposto alla « residenza ». Sono termini che congiunti si ritrovano nei Settanta, nella qualifica che Abramo dà di sé (*Gen.* XXIII, 4). Abramo appare, così, come la prefigurazione del cristiano: la sua posizione nel Canaan simboleggia lo statuto del cristiano in questo mondo.

Il pellegrinaggio rievoca immediatamente l'errare del popolo di Israele nel deserto, fuori della terra della promessa. La tipologia tra la condizione della Chiesa nel mondo e quella degli ebrei nel deserto è stabilita sia dalla prima Lettera ai corinti (I, 13) come dalla Lettera agli ebrei (III, 7; IV, 13). Ma, in ambedue i casi la condizione del soggiorno del deserto è vista non soltanto come posta sotto il segno della protezione di Dio, ma anche e soprattutto come sotto il segno della prova. Il tema del pellegrinaggio nel deserto introduce, perciò, sia nella prima Lettera ai corinti che nella Lettera agli ebrei il tema della tentazione. Lo Spicq osserva che sottolineare di più il venir meno degli ebrei alla guida di Dio nel deserto che la guida stessa è un dato costante del Nuovo Testamento.

La teologia neotestamentaria del soggiorno degli ebrei nel deserto si contrappone, sotto questo aspetto, a quella del Qumran. Per i qumraniti, i fatti dell'Esodo debbono riverificarsi letteralmente nella loro comunità: dopo quaranta anni passati nel deserto, essi attendono il ritorno trionfale a Gerusalemme. Per questo si sottopongono, come nell'Esodo (XVIII, 21), al censimento e alle ripartizioni (in migliaia, centinaia, cinquantine e decine) e vivono in « accampamenti ». Il vivere nel deserto dà loro la sicurezza di essere la « santa comunità », di attualizzarla secondo l'esegesi « pesher » che essi adottano. E' singolare, nota

lo Spicq (p. 129), la mancanza quasi assoluta nei testi qumraniti di ogni citazione del salmo XCV, il salmo cioè su cui la Lettera agli ebrei costituisce la sua tipologia del deserto. Ma è il salmo XCV che ribadisce la condanna di Dio sulla generazione del deserto per la sua infedeltà. Nel Nuovo Testamento, che sottolinea l'imperfezione dell'antica economia nel suo stesso momento originario, il salmo XCV si inserisce in un contesto interpretativo ad esso omogeneo. Tuttavia, i qumraniti non si attendono una novazione, ma una semplice restaurazione del popolo dell'Esodo e debbono perciò offrire, diversamente dal salmo XCV, un'interpretazione ottimistica del soggiorno nel deserto come di un tempo forte e valido, del momento originario e fondante di un'alleanza concepita come perpetua.

Così si colgono alcune delle differenze più sensibili tra l'esegesi e la teologia qumranita rispetto a quella neotestamentaria: cioè tra l'interpretazione dell'economia d'Israele come momento eterno, che era possibile reattualizzare (è il senso del « pesher » qumranita), e la concezione di un rinnovamento radicale, di cui l'antico era semplicemente una lontana prefigurazione (che è la chiave del senso tipologico attribuito dal Nuovo Testamento all'Antico). Possiamo dire che per i qumraniti gli eventi dell'Esodo svolgono il ruolo del mito, un tempo eterno in cui si entra compiendo ritualmente i medesimi atti (il soggiorno di quaranta anni nel deserto), laddove nel Nuovo Testamento si spiega radicalmente la dimensione escatologica, che trascende le fondazioni stesse dell'economia dell'Esodo.

Il tema del pellegrinaggio e quello del deserto conducono, nella prospettiva testamentaria, al tema del « peirasmòs », della prova.

L'autore nota che la prova è già nel Vecchio Testamento, condizione dei rapporti dell'uomo con Dio: è mediante la prova che avviene il radicamento nel patto. Lo Spicq, che ha già dichiarato nel suo commento alla Lettera agli ebrei di ritenere il « peirasmòs » neotestamentario intraducibile con « tentazione » (e mantiene perciò abitualmente la parola greca), vede nel « peirasmòs » il modo con cui l'uomo si appropria del dono di Dio. In questa prospettiva anche Satana appare, secondo il significato del suo nome, come il « peiràzon » che incita gli uomini al peccato, ma che, in questa sua stessa funzione, rimane soggetto al limite e all'ordine di Dio.

La radice della prova è però nell'uomo stesso, non in Dio. E' ciò che viene affermato, secondo lo Spicq, dalla Lettera di Giacomo, quando questa esclude che si possa attribuire a Dio il « peirasmòs ». Dio è presente per offrire all'uomo la possibilità di superare l'« epithumìa », e raggiungere, così, la virtù provata: « La perseveranza, nel cuore della tentazione, è dunque il criterio dell'autenticità e della fedeltà » (p. 142). Tuttavia, « se l'Antico Testamento fa della tentazione un elemento maggiore della pedagogia divina, e se il Nuovo Testamento lo considera come un fatto costante della vita cristiana, rari sono i testi che indicano i mezzi per vincerla » (p. 146). I mezzi, immediatamente accessibili all'azione umana, sono la contemplazione di Cristo quale modello di colui che è stato provato, la vigilanza e la preghiera. Tali mezzi già da sé indicano che non è nella forza umana che si deve cercare conforto nel « peirasmòs », bensì nella forza divina: « L'uomo, come tale, non sarà mai forte sul piano morale: una creatura di carne e di sangue non può essere che debolezza » (p. 176).

La perseveranza « non è umana. Nella teologia biblica, la stabilità, la fissità e la perseveranza sono attributi divini » (p. 179). Per questo, il rimanere stabili e fedeli nel « peirasmòs » è « considerato un frutto della grazia e la caratteristica dei vari discepoli » (p. 180). Lo Spicq nota che il verbo « menein », che indica la perseveranza nelle pastorali, esprime nel vocabolario di Giovanni « un'unione attiva reciproca, sia tra le Persone divine che tra i cristiani, come tra le une e gli altri » (p. 183). La divinizzazione

del cristiano si manifesta perciò nel superamento della prova, nella « upomoné ». Di questo termine, tanto caro a Simone Weil, lo Spicq dà una ampia illustrazione in sede di teologia biblica. L'« upomoné » cristiana non è semplicemente la pazienza, la fortezza d'animo, la costanza nelle prove: essa è associata alla speranza, anzi le è sinonimo. A questo titolo, differisce dal suo uso nella lingua profana. Ci troviamo dinanzi ad un caso in cui appare come il cristianesimo abbia creato un suo vocabolario, colorando d'un significato nuovo una parola antica.

E lo Spicq, commentando la Lettera di Giacomo (I, 32) (l'uomo, che ha sostenuto la prova, riceve la corona promessa da Dio « a coloro che l'amano ») nota che non è l'« upomoné » come tale a ricevere la corona, ma la carità che ha superato la prova (p. 188).

L'« upomoné » diviene, così, la sintesi pratica, il risultato storico delle tre virtù teologali, il segno visibile compiuto dell'appartenenza in questo tempo del cristiano al corpo di Cristo. La morale cristiana rimane, quindi, il segno infuso nel comportamento umano della vita divinizzata. L'origine dell'« upomoné » è la stabilità e la forza divina, la sua natura ultima è la carità, l'immanenza reciproca delle Persone trinitarie cui gli uomini sono chiamati ed associati.

Così la differenza tra il modello ed il segno, tra l'anticipo ed il tipo, tra il Nuovo e il Vecchio Testamento sono chiaramente segnati. I cristiani sono tentati, nello stato di esilio e di pellegrinaggio che è per essi questo mondo; ma sono « ancorati » nel Cristo che è la via vivente e nuova. Per questo essi possiedono già la sostanza delle cose che sperano, le possiedono già nella forma di un deposito certo, di una garanzia (in questo modo conforme all'uso corrente con cui lo Spicq ha tradotto « upostasis tòn elpizomènon » in Ebrei XI, 1). L'autore interpreta il termine di « archègos » e di « pròdromos », che la Lettera agli ebrei attribuisce a Gesù, rispettivamente come « capostipite » e come « nave pilota ». Ambedue questi termini vanno considerati come espressione dell'avvicinarsi (espresso nella Lettera agli ebrei con il termine di significato culturale « prosèrchomai ») alla gloria di Dio. E' ancora un modo di esprimere il carattere attuale dell'accesso, mediante Cristo, dei fedeli alla gloria di Dio e per differenziare l'economia figurale e umbratile dell'antico patto a quella vera e compiuta della nuova alleanza. Così il carattere pellegrinale si congiunge all'affermazione di una pienezza già raggiunta, di una vocazione già realizzata, di una partecipazione ai beni divini già in atto.

Il libro dello Spicq ci offre dunque una testimonianza della fede cristiana, fuori dalla teologia politica e dalla secolarizzazione, fuori della riduzione della sapienza ai nuovi miti. Filologia, esegesi e teologia si congiungono in questo testo all'edificazione autentica del cristiano, nel senso del rafforzamento, mediante la predicazione, della coscienza della vocazione alla vita di Dio.

G. B. B.

RODOLFO QUADRELLI: « IL PAESE UMILIATO » - Rusconi, Milano 1973, pp. 150.

Siamo un paese che subisce una cultura che non ci è congeniale, siamo dei colonizzati, dice, in sostanza, l'autore. E' la ragione, sostiene, per cui la vita degli italiani è caratterizzata da squilibri di ogni genere, da quelli sociali fino a quelli ecologici. L'impatto traumatico con tutto ciò che culturalmente si definisce « modernità », vale a dire il primato dell'industria, della burocrazia e dello scambio sulle attività tradizionali, sarebbe la causa prima del nostro permanente stato di crisi. Siamo dei di-

sadattati perché « il mondo moderno è protestante e civile, non è cattolico e religioso » (p. 19). Siccome gli italiani, per natura e per circostanze storiche, sono cattolici e religiosi, ne consegue che essi sono pure, per indole, propensi a vivere nel presente, il tempo che, in fondo, dice il Quadrelli, è il solo tempo sicuro.

Si tratta di affermazioni un po' gratuite ma con un che di verità. La estraneità, per lungo tempo, alla riforma protestante, alle rivoluzioni industriale e commerciale e allo spirito nazionalistico, fenomeni tipici dei popoli nordici, sono tutti elementi che concorrono ad inserire a fatica l'italiano nello schema stabilito dal tipo di civiltà dominante.

L'autore parla addirittura di un errore « madornale » commesso dalla Chiesa quando essa risolse tempo fa, per eccesso di modernità, di considerare i peccati di intemperanza come i più gravi, contravvenendo così all'insegnamento di Dante, il prototipo degli italiani.

Adesso il capitalismo, coerente con la sua matrice protestante, può, nella sua più recente versione, raccomandare perfino l'opportunità dell'atto sessuale, « inteso com'è a liberarsi della famiglia e del risparmio, entrambi potenti remore ai consumi » (p. 30). E' noto, poi, che « nelle civiltà liberali, la libertà (di non essere infastidito da chicchessia) è in realtà indifferenza per il prossimo, con due semplici alternative: la solitudine individuale o la costituzione *by appointment* di gruppi di elezione » (p. 37).

Vediamo un altro punto: l'italiano non nasce nazionalista, in quanto tale sentimento è del tutto estraneo alla ecumenicità della Chiesa e dell'Impero. Gli stranieri ci invidiano come popolo di artisti e ammirano i monumenti del nostro passato ma, sentendosi colonizzatori, ci disprezzano politicamente in quanto, ancora oggi, noi non condividiamo intimamente il nazionalismo e il razzismo da cui essi sono ampiamente dominati. Sotto questa luce, per l'autore, la politica italiana è un fatto positivo, mentre la sua crisi, o malattia come spesso viene chiamata, non è altro, come si è detto, che la reazione più o meno palese alla rinuncia coatta di una tradizione culturale che nonostante tutto tende a sopravvivere.

Non solo, l'Italia è un paese cattolico unico, diverso dagli altri paesi cattolici che non hanno dietro sé la eredità imperiale. Già Dante aveva centrato il significato storico dell'Italia, condannando l'autonomia e le rivalità dei Comuni e, insieme, quasi si trattasse di due aspetti di uno stesso fenomeno, l'inurbamento preborghese dei villani. Se, per Dante, l'Italia non può abdicare al suo ruolo di giardino dell'impero, per Dino Compagni, suo contemporaneo, il vizio politico tipico degli italiani è l'anarchia. Ma siamo sempre sulla stessa linea, in fondo, nonostante l'apparente contraddizione.

E' Machiavelli, invece, che si fa portavoce dello spirito moderno invocando il riscatto nazionalistico. Sarebbe questa, quindi, una delle principali ragioni per cui gli stranieri « capiscono » Machiavelli più di ogni altro italiano. Ma anche Machiavelli sapeva (e se ne rincrebbe?) che il nostro non è un destino politico e che la grandezza dell'Italia è riposta nei suoi risultati culturali e civili. A sostegno di questa tesi il Quadrelli ricorda la contraddittorietà degli avvenimenti occorsi in Italia specialmente dopo l'unità nazionale. Anche Gioberti avrebbe visto giusto: « l'Italia ritornerebbe a essere grande politicamente qualora riprendesse coscienza del primato dei suoi poeti, filosofi, santi » (p. 55).

Per un approfondito esame del problema non si può trascurare, allora, il periodo del fascismo. Qui l'autore passa in rassegna brevemente le imputazioni e le spiegazioni che si sono date del fenomeno fascista, del suo anticattolicesimo delle origini e del supercattolicesimo dimostrato in seguito. Puntualizza le differenze basilari tra fascismo e nazismo, dicendo che il secondo fu sempre anticattolico in quanto nato da una cultura tradizionalmente diversa, quella dello stato prussiano e dell'idea hegeliana di stato etico. « Nel fascismo c'è la

resistenza contro le due ideologie politiche moderne, liberalismo e marxismo; nel nazismo c'è l'ideale attivo di quella che sarebbe stata in ipotesi una politica, una morale, una religione nuova » (p. 65).

In Italia, la funzione della Chiesa è sempre in primo piano. Però l'autore risente il suo trapasso « da una religione metafisica a una religione devozionale », auspicando il ritorno all'austerità in tutti i sensi. Stima ciò essere necessario dato che la Chiesa è l'idea guida dell'Italia, e dato che essa non è affatto responsabile dei mali italiani, contro quanto sostenuto da una costante propaganda anticlericale.

L'autore si mostra, invece, più severo giudicando il comportamento del partito democristiano che avrebbe pagato la libertà nell'arte e nella cultura permettendo la crescita incontrollata dell'economia capitalistica. Sin dal dopoguerra si è verificato l'abbandono della cultura tradizionale per favorire la corsa verso il « traguardo corruttore del benessere ». Eppure, « la risposta che l'uomo religioso deve offrire è un rifiuto lucido e furibondo all'inganno del mondo come potenza e come potere » (p. 96), ribadisce il Quadrelli, sottovalutando, peraltro, l'irreversibilità della situazione economica attuale.

Al punto in cui siamo, continua, si può cercare di rimediare con un rilancio della cultura in senso tradizionale, invertendo anzitutto la rotta nel rapporto di priorità fra agricoltura e industria. Un ritorno a Dio e alla natura è possibile, sostiene, mettendo da parte il calcolo economico, « dove tutto è ridotto a rapporto di forza, la contemplazione è convertita in azione, la natura diventa una fabbrica: nulla c'è di più gratuito, salvo la futilità » (p. 112).

Analizzando ancora la situazione attuale, l'autore insiste nell'asserire che l'influenza americana, nel processo di deterioramento dei costumi tuttora in atto, è stata determinante. Essa ha generato l'epoca della dissacrazione, dello scientismo e dell'avidità materiale, tutti elementi tipici di una cultura coloniale che ci ha saputo dare in abbondanza soltanto musiche più o meno primitive e una folla incontenibile di cantanti, di festival e di stupido fanatismo popolare in una misura che non ha raffronti con il passato. « L'*American way of life* comincia con l'empietà per finire nel ridicolo » (p. 115). E i cittadini che si adeguano alla moda vengono continuamente immersi in un « bagno di banalità che sfiora l'impegno ».

E' nata così la figura tipica del nuovo borghese: « decisamente illuminista e variamente progressista », pronto a rinnegare le vere o false virtù di un tempo, incapace di distinguere fra superstizione e religione, « si fa beffe dei preti ma non dei potenti », rispetta la pornografia e condanna i tabù del passato in difesa dei nuovi idoli rappresentati dalla scienza e dalla tecnica, lascia che gli altri scelgano per lui e si abbandona totalmente allo spirito gregario.

Il libro, che tocca anche la questione della salvezza naturale di Venezia, conclude con l'esortazione, in un'epoca in cui non si crede più a niente, a riscattare la cultura prima dell'ecologia, dato che questi termini sono complementari.

F. G.

JURGEN MOLTMANN ET AUTRES: « THEOLOGIE DE L'ESPERANCE » (Débats, II) - Traduit de l'allemand par G. M. Charlier et J. P. Thévènaz, Cerf, Paris 1973, pp. 326.

Il libro contiene le valutazioni di alcuni teologi sulla *Teologia della speranza* di Moltmann e una risposta di Moltmann stesso. L'edizione tedesca del libro è del 1967, si tratta dunque di un dibattito relativamente distanziato nel tempo.

Le obiezioni alla *Teologia della spe-*

ranza sono di varia natura e riguardano sia gli aspetti metafisici che quelli teologici e sociopolitici.

Sul piano metafisico, la critica più radicale e più pertinente ci sembra quella formulata da H. G. Geyer (p. 194). La rivelazione di Dio, in quanto si attui nella storia, partecipa della non-identità, che è per Moltmann la caratteristica dell' esistenza storica: come non pensare allora che il processo storico, pur nello spazio escatologico della rivelazione di Dio, sia il processo dell'auto-identificazione di Dio, nel corso del quale Dio stesso giunge solo progressivamente a identificarsi con se stesso? Cioè, la teologia della speranza è in concreto una teologia. Il punto delicato della teologia di Moltmann è la relazione tra Dio definito come « avvenire » ed il presente come il nulla rispetto all'essere, o meglio come un « anti-essere » diviso dal Dio avvenire dalla spada del nulla?

Nella *Teologia della speranza,* la resurrezione è definita più volte come una « creatio ex nihilo ». Tra l'eone presente e l'eone futuro passa la barriera del nulla. Dio è presente in questo mondo solo come avvenire; vi è presente solo come negazione, cioè mediato dall'« ex-nihilo ». Se, invece, si vuole interpretare la relazione tra Dio avvenire e il mondo presente, in un segno diverso da quello fornito dalla radicale negatività, non rimane che intendere il tempo presente come il tempo del « non ancora essere » di Dio (in ciò Moltmann si avvicinerebbe maggiormente al linguaggio e alle categorie di Bloch) e, quindi, la storia dovrebbe configurarsi come una teogonia. Ciò darebbe ragione allora all'obiezione di Geyer.

Moltmann dispone così di due sole categorie, l'una alternativa all'altra, per definire la storia, posta una definizione di Dio come avvenire: quella di « essere cattivo » oppure quella di « non ancora essere ». La seconda categoria è quella di Bloch, come fa notare nel suo commento G. Sauter: ma in Bloch essa non pone formalmente un processo teogonico, perché è una definizione della materia come principio di infinita possibilità. L'infinita possibilità in Bloch espressa in termini di immanenza. Ma per Moltmann l'avvenire assoluto è già dato, ed è appunto Dio. Egli, come giustamente nota il Sauter, giustappone imprecisamente il possibile divino (che egli ha introdotto) e il tema blocchiano della storia come riserva di possibilità.

I due termini non sono compatibili. O il fondamento della possibilità è un'escatologia già scontata, un Dio avvenire già noto, rivelato nella resurrezione di Cristo (e allora la possibilità immanente è abolita, perché l'esito del processo è già attuato, già compiuto); oppure il fondamento della possibilità è dato nell'immanenza, è un possibile storico, e allora Dio diviene non solo incerto, ma pleonastico, un sinonimo equivoco di un esito ancora in reale gestazione. Non è possibile porre nel Dio avvenire il fondamento del possibile storico, senza annullare la possibilità. Il concetto blocchiano del « non ancora essere », come base di una filosofia della storia, non può essere, dal punto di vista biblico ed ecclesiale, definito altro che come Bloch lo definisce, cioè come ateismo. Includendolo nel suo schema del Dio avvenire, Moltmann lo annulla e lo risolve nell'antico schema teogonico. La « piccola musica sull'aria di Bloch », come Moltmann definisce la *Teologia della speranza,* è un'impresa impossibile. Moltmann non può usare, dunque, la categoria del « non ancora essere ». Ma allora non può parlare di nessuna causalità storica effettiva rispetto all'escatologia. Non può parlare, come nota giustamente Hinz, di una « latenza » dell'« avvenire » nella croce, perché la « latenza » è una espressione teologica del concetto blocchiano di « non ancora essere » O l'escatologia è già interamente compiuta nella resurrezione di Cristo, e la possibilità è annullata, ovvero essa è ancora interamente da compiersi e il mondo rimane « nei suoi peccati », è sotto il segno della negatività.

Senza l'eternità di Dio, storia ed escatologia non sono concepibili che sotto il segno del monismo assoluto (teogonia) o del dualismo assoluto (ne-

gatività del finito, dualismo gnostico). Che in Moltmann ci sia la possibilità e la tendenza a definire la storia come « cattivo essere », non è sfuggito alla critica di Hinz. Egli nota che le affermazioni di Moltmann, che la speranza di resurrezione « condanna ciò che è visibile » ed è oggetto di esperienza attuale ad essere « una realtà passeggera, abbandonata da Dio » e che « questo mondo non può portare la Resurrezione », mostrano una « certa passione marcionita: il prezzo pagato per la radicalità della speranza di liberazione è un deprezzamento del mondo e del Dio creatore » (p. 135).

E' singolare notare come il Moltmann risponda alla obiezione dello Hinz. Egli ribatte che il fine (l'avvenire) e il principio (il passato) coincidono. E cita Giovanni VIII, 58: « "Prima che Abramo fosse io sono". Il *novum* instaura il *continuum* se l'avvenire di Dio salva il passato » (p. 263). Tuttavia, che cosa afferma in questo modo Moltmann se non la presenza simultanea di Dio ai due poli del tempo? Egli giunge a ristabilire di fatto il concetto di eternità. E' evidente che il sistema artificioso e verbale costruito da Moltmann si sfalda sotto il peso delle critiche che gli vengono rivolte.

Egli giunge, così, persino a rinnegare le formule del libro che lo ha reso celebre e ad affermare che l'eskaton è una « nova creatio », ma non « ex nihilo »: più precisamente, « una nuova creazione a partire dal « non più essere », una resurrezione dei morti ed una « anakefalaiosis » di tutte le cose inghiottite dall'effimero » (p. 264).

Così Moltmann sembra sottoscrivere la tesi della continuità tra vecchia e nuova creazione, ponendo Dio oltre il processo storico (alfa ed omega) e ritornando, insomma, al Dio eterno come fondamento della possibilità e della realtà del divenire del mondo. Questo è però l'abbandono dei temi del libro del 1964 e lo svuotamento dell'edificio allora costruito.

L'inconsistenza del pensiero di Jurgen Moltmann appare soprattutto sul piano logico e metafisico. Il carattere simbolico-storico dei termini teologici gli consente qualche abile manipolazione, in cui la retorica si sostituisce alla metafisica, la parola al concetto.

Sul piano strettamente teologico, Fries pone l'accento sull'insufficienza basica della « teologia della speranza » quando si vede costretto a ricordare che « la teologia della speranza giunge senza dubbio a distogliere dal carattere soprannaturale e trascendente di Dio » (p. 105) senza per questo raggiungere un territorio più accessibile all'uomo contemporaneo. E' giusto dire, come il Fries, che con Gesù è giunto non soltanto l'avvento di una promessa, ma anche « ciò che il Moltmann mette in dubbio, l'avvento di una liberazione, di un dono di grazia, di giustificazione e di santificazione dell'uomo, di cui si deve parlare al presente e all'indicativo » (p. 101). Il termine « speranza » in Moltmann risulta così equivoco rispetto a quello che la teologia chiama la virtù soprannaturale e infusa della speranza: la speranza moltmanniana è altra cosa. Essa ha una dimensione antropocentrica nelle sue motivazioni, anche se essa si esprime come la negazione che Dio contrappone alla negatività del mondo, oppure come « il non essere ancora » di Dio.

L'obiezione mossa a Moltmann di non offrire alcuna determinazione concreta sul piano politico e su quello sociale (Geyer) è, in realtà, conseguenza della svalutazione della storia che è implicata nella definizione di Dio come avvenire: « Se la realtà avvenire costituisce il proprio della fede ed il centro della esistenza cristiana — obietta il Fries — non potrebbe risultarne egualmente, in nome dell'avvenire, una fuga ed un disinteresse per il presente? » (p. 102). Ciò che interessa è che la presenza del cristiano nella storia abbia la forma della negatività piuttosto che i contenuti che questa negatività può strumentalmente assumere. La negatività del cristiano rispetto al dato storico è il riflesso della negatività di Dio, del Dio avvenire rispetto all'essere presente.

Si giunge, così, al paradosso: il contenuto politico della « teologia della speranza » non è solo strumentale ri-

spetto alla « teologia della speranza » stessa, ma le è persino contraddittorio. Una realtà storica soddisfacente o sarebbe il Dio avvenire o ne renderebbe fatuo e insignificante l'annunzio. La « teologia della speranza » non è, dunque, che una riedizione del processo teogonico di tipo hegeliano o la forma teologica con cui si esprime il principio, corrente nella filosofia contemporanea, della negatività del finito.

Questo dibattito mostra due cose. Nessuno, nemmeno il Moltmann, si aspettava che la *Teologia della speranza* diventasse un best-seller. In forma garbata, i suoi critici, tra molte lodi (salvo il De Jong che non va oltre queste), gli significano che, dopo tre anni, non riescono a capire il fondamento « teologico » di questo successo.

G. B. B.

JOHANNES LEHMANN: « DIE JESUS G.M.B.H. » (Was Jesus wirklich wollte. Wie Paulus Christus schuf. Report einer Diskussion) - Econ Verlag, Wien-Düsseldorf 1972, pp. 220.

Nato nel 1929, dopo aver studiato teologia, psicologia e filosofia nelle università di Halle, Edimburgo e Berlino, l'autore ha raggiunto negli ultimi anni una certa nomea con la pubblicazione di relazioni di carattere religioso. La più nota è il *Jesus Report. Protokoll einer Verfälschung* (Relazione su Gesù. Verbale di una falsificazione).

Il presente volume è la logica continuazione dello « studio » precedente, che cerca di chiarire tutto il processo di falsificazione scoperto, o meglio, riscoperto dal Lehmann sulla scia delle polemiche anticristiane ed ateizzanti del tardo romanticismo. Queste sono state « aggiornate » (nel tentativo di renderle più credibili) con uno sfoggio di erudizione storica e soprattutto con il sottoporre Paolo (ma anche Lutero non sfugge all'occhio dell'autore) ad una serrata analisi psicologica sotto la guida di maestri quali Freud e Fromm. Basta leggere le prime affermazioni del Lehmann per indovinare già la risposta che ci attende lungo tutta la serie dei ventun paragrafi disposti in quattro sezioni: « Dalla fede alla dottrina », « Dalla dottrina alla Chiesa », « Dalla Chiesa alla potenza », « Dalla potenza alla ideologia ».

« ... Desidererei sapere come dal grido di disperazione "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?", si è sviluppata una religione di redenzione. Mi interessa sapere per qual motivo l'impero romano, che era vittorioso, ha assunto il Dio di un popolo che era stato sconfitto e disperso ai quattro venti. Desidererei trovare le cause per cui da una setta catacombale di oppressi e di affaticati è risultata una religione di stato nell'ambito della quale i dominatori del mondo potevano considerarsi insediati da Dio. Desidererei capire come mai una fede, che considera come massimo comandamento l'amore del prossimo e dei nemici, ha potuto anche benedire delle guerre e bruciare sul rogo quanti la pensavano diversamente. Desidererei pensare sulle cause per cui da una minuscola setta giudaica ha avuto origine una religione di portata mondiale che nel corso di duemila anni ha influenzato e determinato tutto il mondo, tanto che per noi civiltà e cristianesimo sono praticamente inscindibili. Desidererei descrivere come la Chiesa nacque e conquistò poi il mondo; come dalla fede giunse alla ideologia perdendo così la sua idea » (p. 7).

Ponendosi nella prospettiva dell'autore, è facile dare una risposta (e la risposta voluta è già sottintesa in partenza) a queste e ad altre questioni. In fin dei conti è il procedimento con cui si è da sempre cercato di sopperire alla mancanza di fede o alle deficien-

ze di una fede molto labile mascherando il vuoto interiore con l'edificazione di sistemi basati su una falsa precomprensione razionale di una realtà che la sola ragione non potrà mai abbracciare e capire adeguatamente. L'autore vuole porre come preliminare della fede cristiana la ragione, ed accetterebbe forse la fede (con la dottrina e la Chiesa che ne promanano) solo se questa quadrasse con le sue speculazioni razionali. Ma quando la ragione è lasciata correre a briglia sciolta, realizza in massimo grado la sua carica individuale e soggettiva, allontanandosi sempre più da una comprensione oggettiva ed adeguata della realtà. E' per questo che i vari fatti storici elencati dal Lehmann rivelano all'autore quanto egli vuole in essi scorgere. E' troppo facile accostarsi al Vangelo e alla storia della Chiesa con un metro puramente umano ed esteriore.

Questo non perché si debbano negare molte mancanze che nel corso della storia hanno offuscato la Chiesa, ma perché tutto il negativo che si può scoprire nella Sposa di Cristo non può infirmare la fede in Dio e nella Chiesa; ci può invece rendere più coscienti nel dolore della realtà umano-divina di quella che i padri, senza tanto scandalizzarsi, chiamavano la « casta meretrix ». Ma qui si rivela la chiave d'interpretazione del mistero di Dio che si è manifestato nel suo Figlio incarnato in Gesù e che prolunga la missione del Figlio nel suo corpo mistico: per credere non bisogna prima di tutto comprendere, è per comprendere che bisogna assolutamente credere. E a chi manca questa fede, anche solo in modo incoativo, sarà impossibile l'adesione gioiosa alla voce di Dio e la risposta totale alle sue esigenze di amore.

In questa prospettiva sono semplicemente assurde le asserzioni che il Lehmann pronuncia con tanta disinvoltura sul « rabbino Gesù » e su Paolo, considerato dagli altri apostoli « l'anticristo ed il falsificatore » del maestro; quel Paolo che vediamo sottoposto ad una « accurata » introspezione psicanalitica che rivela debolezze congenite di un epilettico, traumi e complessi che si illude di risolvere come poteva fare un individuo masochistico (cfr. a proposito tutto il capitolo 14).

Altre disamine portano a verificare gli impulsi reconditi e non sempre coscienti che sono alla base della istituzione della Chiesa e della sua scalata al potere. Tutti ragionamenti fasulli perché si muovono su un terreno che nessun filosofo e nessun psicologo possono percorrere nonostante tutta la cultura e il dominio delle loro « scienze » particolari, il cui ambito è molto più ristretto di quello che l'autore si è proposto di studiare.

La sfera religiosa nella vita umana ha senz'altro agganci con la razionalità e l'attività psichica, ma li trascende grazie alla fede, l'unica via che ci rende accessibile e « comprensibile » Dio nei suoi misteri. Altrimenti si cadrà necessariamente in posizioni assurde che al limite mostrano un'esistenza umana complessata e incapace di affrontare il mistero di Dio e dell'uomo. Ci si illuderà allora con l'autore di superare il proprio nulla negando la Chiesa quale essa in realtà è. Il risultato di questa ottica distorta potrà allora essere anche la società « *Gesù* », *società a responsabilità limitata,* ma non si potrà più parlare della Chiesa, bensì di un'incosciente, nel migliore dei casi, falsificazione di un fatto che ci opprime nella misura in cui non l'amiamo e quindi non lo comprendiamo.

B. B.

POSTILLE

LA TEOLOGIA POLITICA E I MORALISTI — *Nel maggio 1970 fece rumore un convegno di teologi moralisti, a Padova, che affermava il carattere personale e storico della norma etica: « La vita morale — dissero allora i teologi moralisti italiani — è sempre legata alla comprensione che l'uomo ha di se stesso sia come singolo che all'interno di un gruppo. E per ciò la riflessione morale, per essere fedele al suo compito, è in gran parte condizionata culturalmente e storicamente e deve prendere coscienza di questi inevitabili limiti ». Ne deducevano che « il magistero morale (della Chiesa) avrebbe dovuto esercitarsi all'interno dei diversi condizionamenti culturali storici ». L'esclusione dell'universalità della morale conduceva alla esclusione dell'universalità del magistero morale. Ma si andava oltre: bisognava non solo rinunciare al carattere universale della morale, ma anche al suo carattere razionale, alla costruzione di un contenuto razionale oggettivo della norma etica: « Alle norme andavano sostituiti i valori, razionalmente e contenutisticamente non afferrabili, né determinabili ». A questo principio doveva adeguarsi anche il magistero della Chiesa: « La funzione ordinaria del magistero... è oggi prevalentemente quella di mantenere desta la tensione verso valori autenticamente evangelici e di stimolare la loro concretizzazione nelle scelte coscienziose dei singoli e dei gruppi » (cfr. « La morale dei moralisti », Renovatio, n. 3/1970, pp. 463 - 465).*

Questa era, dunque, la morale rinnovata nel 1970. Nel 1973 essa è stata aspramente censurata da una nuova corrente di rinnovatori. Al convegno dei moralisti francesi, tenutosi a Strasburgo, J. Audinet ha messo sotto accusa anche la nuova morale della « scelta personale », del « valore » e della « coscienza »: « Le morali personalistiche e kerigmatiche hanno rianimato l'edificio morale cristiano mostrando come ogni comportamento morale, così come viene espresso dalla Chiesa, si riallacci al mistero della salvezza. Ma con ciò stesso, essi hanno dato avvio alla sua disgregazione. Ripudiando l'antica cosmologia, non era loro più possibile fondare l'unità dell'agire morale se non mediante una scelta esplicita e personale che non può avere dimensioni sociali, perché non tutti ne sono all'altezza. In un universo cristiano, i fondamenti della morale, — la fede, cioè — erano un fatto scontato. Ma oggi non è più così. La morale derivata dal cristianesimo ha una diffusione sociale molto più ampia che non la fede esplicita » (cfr. Il Regno, *1 dicembre 1973).*

L'Audinet obietta ai moralisti, i quali hanno sostenuto la morale del « valore » e della « scelta », che la svalutazione del contenuto oggettivo della norma, implicato in tale teoria, conduce di fatto a una disgregazione della società. Questa obiezione « conservatrice » diviene ora un'obiezione «progressista». Ma l'Audinet va oltre. Egli distingue tra la dimensione di fede e la dimensione etico-sociale della Chiesa e nota che questa ultima è, a suo

avviso, più vasta della precedente. La gente insomma considera i preti più come punti di riferimento del comportamento sociale che come testimoni della resurrezione di Cristo. L'Audinet ritiene che la Chiesa debba allora specializzarsi come collettività che dà direttive etiche, tuttavia non in riferimento a una visione di fede. Si tratta di dar vita a un laboratorio collettivo di riferimenti morali, a cui partecipino teologi e non teologi, credenti o non credenti: o meglio partecipino « le diverse componenti della società ». Naturalmente, gli ecclesiastici porteranno, in questo luogo di formazione di norme concrete, determinate, « oggettive », la loro « specificità cristiana ». Ma, si badi, una specificità che non può essere quella di una « chiesa confessante », ma solo quella di una tipologia etica.

Insomma: occorre procedere a una elaborazione collettiva di norme etiche a livello scientifico, con la partecipazione delle correnti sociali più rappresentative. L'oggettività etica è necessaria: essa può però essere fornita nella città secolare solo da un « laboratorio » interdisciplinare e interculturale che elabori l'oggettività morale, non solo ai fini di garantire l'omogeneità del comportamento sociale, ma a quelli, più profondi, di consentire al singolo un punto di identificazione, una sorgente di riferimento che lo liberi dall'isolamento, dall'angoscia, dall'insicurezza: in una parola, che lo « salvi ». La Chiesa dovrebbe partecipare, senza riferimento alla sua fede ma in quanto portatrice di una « specificità cristiana » sul piano etico, a questo laboratorio, offrendo così al popolo la sua garanzia.

L'immanentismo ha la sua logica: dall'immanentismo della coscienza e della morale « personalistica » passiamo all'immanentismo del « laboratorio collettivo », dove gli scienziati della morale indicano le regole di comportamento agli angosciati, ai frustrati. A tale « laboratorio » la Chiesa partecipa in abito laico.

E' un esempio di sviluppo omogeneo dell'errore. La tesi della morale della coscienza, della scelta e del valore è l'indirizzo impresso alla cultura dei cattolici da Maritain. In esso era già latente lo storicismo della norma morale concreta, ma si assumeva che ciò fosse fondato su un « immanentismo della grazia », su una spontanea adesione teorico-pratica degli uomini alla libertà, all'eguaglianza e alla fraternità. Era, l'utopia maritainiana, un'utopia libertaria, ma carica di immanentismo, fondata su una confusione e commistione dello storico e dell'escatologico, della natura e della grazia. L'esperienza ha provato che la democrazia, la libertà, la giustizia, la fraternità non hanno creato nuovi costumi morali. La loro unilaterale esaltazione ha consumato il modello morale precedente, sostituendolo, di fatto, con l'edonismo di massa, e l'angoscia e la frustrazione che esso porta con sé. Il passo successivo è di spogliare l'immanentismo dalla dimensione libertaria e offrirci un'elaborazione (specializzata, oligarchica, pianificata e consolatrice) di comportamenti morali sicuri, garantiti, benedetti da una Chiesa disposta a separare il messaggio di fede dalla sua esperienza morale a beneficio di quest'ultima. Dall'utopia libertaria torniamo all'utopia del Mannheim, l'utopia del governo dell'umanità mediante la scienza salvifica.

Abbiamo dedotto troppo dall'Audinet? Non ci pare. Vi è un significato così chiaramente implicito in questa separazione del consenso sociale della Chiesa dall'universo della fede e in questa attribuzione dell'elaborazione delle norme morali oggettive e socialmente vincolanti che il sottoli-

nearlo non significa alterare nulla. Potremmo, tuttavia, aggiungere qualcosa per via di deduzione.

Perché non attribuire alle norme del « laboratorio morale », una volta che siano state debitamente sperimentate, l'avallo del potere politico? Non è sempre esistito un vincolo stretto tra norma morale e ordinamento politico? Non si vuole impedire, con le norme etiche del laboratorio, la « disgregazione sociale » e garantire una nuova felicità e sicurezza all'individuo, integrato in uno schema di identificazione sociale? Ma ciò sarebbe dedurre. Quel che ci interessa è notare che, quando i moralisti prendono in mano la teologia politica o la teologia della speranza, rimaste sinora in mano ai dogmatici o almeno ai saggisti di carattere speculativo, le proposte pratiche rivelano il reale significato delle teorie meglio che le teorie stesse.

[Domenico Petri]

L'USCITA DALLE IDEOLOGIE SECONDO GIRARDI — *La rivista* Testimonianze *pubblica una comunicazione di Giulio Girardi ad un convegno promosso dall'Istituto di studi filosofici dell'Università di Roma su « Demitizzazione ed ideologie » (G. Girardi, « E' possibile uscire dall'ideologia? »,* Testimonianze, *agosto 1973, n. 156, pp. 452-467).*

Girardi distingue nell'azione umana tre piani: il piano della fede, che è però in sé inesprimibile, il piano dell'ideologia, cioè di una precomprensione dell'uomo e del mondo che sottende ad ogni pensiero ed azione umana e li inserisce in un determinato tipo di società, e, infine, il piano della scienza e della prassi, che traduce le ideologie latenti in organizzazione sociale.

L'ideologia è, per Girardi, « essenzialmente, in quanto ideologia, inconscia » (p. 459), così come la fede è, in quanto fede, inesprimibile. Tuttavia egli ritiene che il problema del superamento dell'ideologia abbia un senso, che si possa dunque coscientizzare l'inconscio. Non indica, però, ma postula soltanto un metodo, un approccio indenne e sicuro che consenta di portare alla luce l'inconscio integralmente nella sua stessa radice. Ma se la coscienza è alienata nella scienza e nella prassi, che l'ideologia condiziona come la fede, dove è il punto in cui si può porre il problema dell'alternativa?

Girardi risponde: è il futuro: « Il futuro è il centro di una ricerca sul superamento dell'ideologia. Questo sarà possibile nel presente solo se è possibile nel futuro » (p. 460). Ma la possibilità utopiana, per essere efficace nel presente, deve essere, in qualche modo, resa attuale nel presente. E' lo stesso problema che si ritrova di fronte la « teologia della speranza » di Moltmann: se la resurrezione di Cristo è operante oggi, allora non si può interpretarla come una « creatio ex nihilo », ma deve avere una qualche forma di presenza storica in quanto tale. In un punto, almeno, non esiste « inadequatio spei et intellectus ». Come il presente

comunica con il futuro? e come il futuro opera nel presente? Il marxismo non si pone questo problema perché, per esso, presente, passato e futuro sono inclusi in una necessità reale che si manifesta, a un certo livello di sviluppo, come necessità razionale. Ma Girardi rifiuta del marxismo proprio ciò che elimina dalla storia la libertà, la scelta, la possibilità, la novità radicale. Egli si distingue dalla « tradizione marxista » proprio perché questa pone il problema dell'alternativa in termini di necessità (p. 461). Egli vuole mantenere, così, un ruolo creativo alla coscienza ed alla libertà.

Ma se la coscienza è condizionata dall'inconscio ideologico e la fede è esprimibile solo mediante l'ideologia (ed è dunque anch'essa condizionata al medesimo titolo e al medesimo modo di ogni altra realtà umana), quale può essere il luogo di comunicazione possibile con il futuro?

Girardi deve esprimere un'antropologia in cui la libertà abbia un senso se non altro come dimensione del possibile e dell'utopico, come fantasia alternativa; e in cui tale fantasia alternativa abbia i mezzi della operatività politica. Solo a queste condizioni può parlare di un'autonomia e anzi di una causalità primaria della « rivoluzione culturale », perché, in tal caso, avrà fondato su di essa proprio la possibilità della rivoluzione politica e sociale.

Nella ricerca di questo terreno di liberazione, Girardi sembra abbandonare il marxismo per la psicoanalisi, Marx per Reich. Il sesso può essere quella realtà naturale e metastorica con cui liberare la storia. L'inizio della libertà non è coscienziale, è corporeo e psico-corporeo, è prepolitico e non metapolitico. La rivoluzione sessuale diviene il fatto originante, la stessa condizione di possibilità della rivoluzione politica. La « liberazione sessuale (che non ha niente a che fare con il libertinaggio) » è « una dimensione essenziale della rivoluzione culturale e perciò anche della rivoluzione tout court » (p. 467). Liberazione sessuale, liberazione culturale e liberazione politica sono intrecciate, e connesse, ma l'ordine con cui sono state espresse è anche l'ordine con cui l'una fonda l'altra. Usare della psicoanalisi per liberare la coscienza e consentirle di elaborare un'utopia, un'alternativa politica; affrancare l'uomo dalle articolazioni stabilite tra famiglia e sessualità per permettergli di entrare in comunicazione con il suo futuro ed elaborare un progetto di libertà: queste le conclusioni cui giunge Girardi.

Tale pensiero non ha più nulla di « specificamente » cristiano: e ciò è, di fatto, un riconoscimento di consequenzialità. Se la fede è posta per principio come inesprimibile, è del tutto logico e coerente che non sia espressa. Del cristianesimo è rimasto il tono kerigmatico con cui vengono proclamate le posizioni qualificanti del sistema, la facilità con cui si ricorre al postulato, un residuo fideistico emergente, se non altro, nello stile e nella rapidità dei passaggi. Ma, sul piano del pensiero tout court, non vi è nulla qui che non sia già stato detto. Ci sembra, però, che questo discorso, culturalmente non cristiano, ed esplicitamente ponentesi come tale, tragga peso sociale solo dalla condizione ecclesiastica del suo autore. Semel abbas, semper abbas: *questa la vera contraddizione tra una condizione pratica e un assunto utopiano.*

[Gianni Baget-Bozzo]

LA CRISI DELL'ECUMENISMO — *Dopo la dichiarazione sull'Eucarestia, la commissione internazionale cattolico-anglicana ha emesso una dichiarazione sulla dottrina del ministero, cioè sul sacramento dell'ordine. Essa tratta il problema del sacerdozio comune dei fedeli, quello della relazione tra Chiesa e apostoli e quello della relazione tra Chiesa e ministeri.*

La dichiarazione delinea, poi, la figura del ministro, visto essenzialmente quale testimone della parola: «servitore», «araldo», «pastore», «intendente»; tutte queste immagini di origine neo-testamentaria vengono usate per descrivere il « ministro ». Egli è un ministro del « vangelo » ed ha un compito di « supervisione », che è essenzialmente legato alla ordinazione. Esso lo impegna ad esporre la parola ai credenti e a guidare le comunità « al servizio dell'umanità »: « Il ruolo dei ministri nell'amministrazione dei sacramenti non fa numero con la loro responsabilità di ministri della Parola. Sia nella parola che nei sacramenti i cristiani incontrano la parola vivente di Dio ». Per questo i ministri della parola amministrano il Battesimo ed « hanno autorità per pronunciare il perdono divino ».

Essi, come ministri della parola, presiedono all'Eucarestia: « La proclamazione della riconciliazione in Gesù Cristo e la manifestazione del suo amore riconciliatore rilevano della missione permanente della Chiesa. L'atto centrale di culto, l'Eucarestia, è il memoriale di questa riconciliazione e nutrisce la vita della Chiesa in vista del compimento della missione. E' per conseguenza giusto che colui, che nella sua Chiesa ha la supervisione ed è il centro dell'unità, presieda alla celebrazione dell'Eucarestia ». Questa funzione di « supervisione » ha un carattere sacerdotale? Si riconosce che sia i cattolici che gli anglicani usano termini sacerdotali per descrivere i ministri. Ora, « il sacrificio di Cristo è stato compiuto una sola volta per tutte e non ammette né addizione né ripetizione ».

« Nell'Eucarestia si trova un memoriale della totalità dell'azione riconciliatrice di Dio in Cristo, il quale, per mezzo del suo ministro, presiede la Cena del Signore e si dà in modo sacramentale ». L'Eucarestia è in relazione con la croce perché l'azione del sacerdote è vista « come in relazione sacramentale a ciò che Gesù fece offrendo il suo sacrificio ».

Stabilito questo, il documento comune parla dell'ordinazione. Essa viene definita « azione sacramentale », ma si specifica in una nota che, sulla base dei 39 articoli, gli anglicani riconoscono due soli sacramenti in senso proprio. Perciò « azione sacramentale » non ha il medesimo senso per i cofirmatari della dichiarazione. Tuttavia, viene ammesso che nell'ordinazione « un dono divino è concesso ai ministri » al medesimo tempo di « una promessa della grazia divina per la loro azione e la loro santificazione... Il ministero del Cristo è proposto loro come modello e lo Spirito marca del suo sigillo quelli che ha scelto e consacrato... Il dono e la chiamata al ministero sono irrevocabili. E' per questo che, in ciascuna delle due chiese, l'ordinazione non può essere ripetuta ». Nella conclusione viene rievocato il giudizio dato « dalla Chiesa romana sugli ordini anglicani ». Per la commissione un accordo sulla natura del ministero deve precedere ogni esame sul riconoscimento mutuo dei ministeri.

Il documento può essere considerato come espositivo di ciò che i cattolici e gli anglicani hanno in comune circa il sacerdozio ministeriale. Per questo il documento non è specificamente cattolico né specificamente anglicano, né si può dire rappresenti un superamento oppure indichi una via di composizione delle loro divergenze.

Noi non comprendiamo a che giovi o che significato abbia questo materiale, informe là dove non è equivoco ed equivoco là dove non è informe. La divisione dei cristiani meriterebbe il rispetto della preghiera, del silenzio e dell'aiuto fraterno piuttosto che un tal tipo di esercizio verbale.

Il documento non parla di successione apostolica nel senso cattolico, cioè del legame tra gli apostoli e i vescovi mediante il sacramento dell'ordine. Ci piace ricordare la bella formula del Ratzinger secondo cui la successione apostolica è la forma dell'apostolicità e la tradizione apostolica ne è il contenuto. Nel documento l'apostolicità è intesa come continuità di tutta la Chiesa con la dottrina e la missione degli apostoli. E' la posizione sostenuta dal Congar, ancora recentemente nel suo libro su L'Eglise une sainte catholique apostolique, *ma non è la posizione della Congregazione per la dottrina della fede, la quale nel suo documento del 5 luglio ha ricordato la dottrina della successione apostolica del ministero episcopale. La Chiesa è apostolica mediante l'ufficio « di quelli che costituiti nell'episcopato, per successione che decorre ininterrotta dall'origine, possiedono il tralcio del seme apostolico »* (Lumen gentium, *n. 20). Il concilio ha fatto oggetto la successione apostolica dei vescovi di un insegnamento formale, che ha il valore di proclamazione autentica del magistero ordinario infallibile.*

Il documento si limita ad affermare di credere che « la funzione ministeriale... fa parte del piano di Dio sul suo popolo ». Ciò non è, evidentemente, la successione apostolica. Né vi è riferimento specifico ai tre gradi dell'ordine sacro, perché di essi si parla dopo, come di una determinazione, in sé non esaustiva né assolutamente necessaria, della funzione ministeriale. Tutto ciò su cui i commissari cattolici e anglicani convengono è una dichiarazione di credenza in una funzione ministeriale nella Chiesa fondata sul progetto di Dio per il suo popolo. La determinazione di tale funzione è lasciata alla storia ed è esposta infatti con argomenti storici.

Il secondo punto in cui le divisioni tra cattolici e anglicani sono rimaste intatte riguarda il carattere sacerdotale del ministero cristiano. Nella precedente dichiarazione della commissione, l'Eucarestia non era stata definita un sacrificio, bensì un « memoriale » della morte del Signore (cfr. « Cattolici e anglicani sulla dottrina eucaristica », Renovatio, *n. 2/1972, pp. 318-321). La dichiarazione di allora non consentiva di parlare di sacrificio della Messa, quindi quella di oggi non può consentire di parlare di sacerdozio in senso proprio.*

La questione ha un'importanza storica e dottrinale, perché uno dei due principali argomenti che condusse la commissione nominata da Leone XIII ad affermare la nullità degli ordini anglicani fu la non sufficiente indicazione del carattere sacrificale dell'eucarestia e del carattere sacerdotale del ministero presbiterale (il defectus formae*). La dichiarazione comune interpreta in senso metaforico il carattere sacerdotale del ministero ecclesiastico. E' la « relazione sacramentale » che esiste tra l'azione com-*

piuta dal ministro che presiede, pronuncia le parole del Cristo all'ultima cena e distribuisce « i doni sacri », e il sacrificio di Cristo a consentire l'uso di un linguaggio sacerdotale. Non si parla di presenza reale. Non si sottolinea il ruolo della consacrazione che è posta sul medesimo piano della comunione non si parla di sacrificio. L'azione eucaristica è il momento centrale del ministero della parola e della riconciliazione.

Non si è dunque compiuto alcun sostanziale passo avanti rispetto all' Ordinal *anglicano. Il ministero ecclesiastico non è propriamente sacerdotale, perché l'Eucarestia non è propriamente un sacrificio. L'ordinazione è definita « azione sacramentale », ma in senso improprio e con espresso riferimento ai 39 articoli anglicani, di cui viene così confermata la validità. Non vi è dubbio che, dal punto di vista cattolico, i 39 articoli siano propriamente eretici.*

Si parla di un dono divino irrevocabile, di un sigillo dello Spirito offerto ai ministri nell'ordinazione. Ma ciò non corrisponde né al concetto cattolico di sacramento (del resto formalmente escluso in nota alla dichiarazione) né al concetto cattolico di carattere sacramentale. Infatti, il dono divino e il sigillo si riferiscono unicamente al compito cui l'ordinato è deputato e non indicano una realtà di grazia: si dice, infatti, che mentre il dono divino è « conferito », la grazia divina è « promessa ». La distinzione dei due termini non può essere casuale. Il « sigillo » è un semplice sinonimo della permanenza del compito e una giustificazione della pratica anglicana della non reiterazione degli ordini. Il risultato del documento è quello di raggiungere un consenso sulle medesime parole a condizione che esse siano intese con significati diversi. Ci troviamo di fronte a un'operazione sul linguaggio, non sui concetti: ad una prassi, non ad una teologia.

Indubbiamente, vi sono aspetti comuni tra la dottrina della Chiesa cattolica e la dottrina della Comunione anglicana: il constatarlo non è una novità. Ma il documento pretende di andare oltre questi punti per raggiungere il punto della controversia e ritrattare « nel quadro di una concezione più larga del ministero » le antiche questioni aperte. Tuttavia, non è una sintesi superante quella che si è raggiunta, ma un linguaggio polisenso. La Chiesa cattolica non può riconoscersi in quel documento, e crediamo neppure la Comunione anglicana. E' il caso di domandarsi se l'ecumenismo debba procedere al prezzo dell'equivoco o se non si debba francamente riconoscere che la divisione tra i cristiani è, nel ventesimo secolo, la stessa del tempo in cui avvenne la rottura. Il riconoscere la drammaticità di questa situazione non può che giovare alla causa dell'unità: non crediamo invece giovi il diplomatismo, il gioco sulle parole, il consenso che vela il dissenso, la prospettiva dell'integrazione per alterazione. Se fosse possibile un grande « mischiamento » delle Chiese mediante la diplomazia teologica, forse che il Consiglio ecumenico delle Chiese non avrebbe, dopo tanto dibattito, ottenuto una qualche fusione tra le 267 comunità cristiane che ne sono membri?

Un certo ecumenismo è finito. E' proprio l'ecumenismo ufficiale a dimostrarlo e persino a dichiararlo. I cristiani rimangono divisi. Non sono i comunicati congiunti la via che porta all'unità.

[Gianni Baget-Bozzo]

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i nostri lettori che, a causa del gravoso aumento dei costi tipografici e per l'entrata in vigore dell'IVA, da questo numero il prezzo annuo dell'abbonamento a « Renovatio » sale a lire 3.200 per l'Italia e a lire 4.000 per l'Estero.

Dal prossimo numero il prezzo di ogni singolo fascicolo sarà di lire 1.000.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno VIII - 1973

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno VIII, 1973 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *redattore:* Alberto Gagliardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - aut. del trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 3.200 per l'Italia, L. 4.000 per l'Estero.

EDITORIALI

* SECOLARISMO CRISTIANO . . pp. 3- 6
* L'OSMOSI . . . . . » 163-166
* TEOLOGIA E POLITICA . . . . . » 339-342
* DE-DOGMATIZZAZIONE NELLA CHIESA » 531-533

ARTICOLI

Gianni Baget-Bozzo - La cristologia di Hans Küng pp. 169-185

Alvaro Huerga - La redenzione come liberazione dell'uomo . . . . . » 345-359

Noël Dermot O' Donoghue - Il nulla e la pienezza » 9- 20

Noël Dermot O' Donoghue - Esistere ed appartenere . . . . . » 537-554

Francesco Spedalieri - L'assunzione di Maria e la credenza della Chiesa primitiva . . . . » 187-204

Francesco Spedalieri - La Mediatrice: la dottrina comune sino alla fine del terzo secolo . . » 555-570

NOTE

Gianni Baget-Bozzo - Voltaire: l'anti-teologia della storia . . . . . pp. 573-591

Bonifacio Baroffio - Liturgia e vita interiore . . » 446-458

Giulio Basetti-Sani - Francesco d'Assisi e l'Islam (I) . . . . . » 47- 72

Giulio Basetti-Sani - Francesco d'Assisi e l'Islam (II) . . . . . » 231-245

Giulio Basetti-Sani - Su alcune interpretazioni cattoliche di Muhammad . . . . . pp. 606-624

Oddo Bucci - Utopia e rivoluzione . . . . . » 73- 84

Alvaro Huerga - La teologia di Tommaso sul carattere sacramentale e la prospettiva ecclesiologica contemporanea . . . . . » 23- 46

Claudio Leonardi - « Terza Generazione »: dall'utopia alla profezia . . . . . » 363-434

Claudio Leonardi - Mistica e profezia in Giovanna Maria della Croce (1603-1673) . . . . . » 592-605

Filippo Liverziani - La trasformazione dell'impresa » 85- 98

Ferruccio Mazzariol - Storia e significato del « Calendario dei pensieri e delle pratiche solari » . » 625-639

Battista Mondin - Speranza cristiana e speranze secolari . . . . . » 435-445

Marie-Dominique Philippe - Il mistero d'amore della santissima Trinità . . . . . » 223-232

Sandro Strozzi - Oggettività della morale e autonomia della prassi . . . . . » 246-264

Angelo Raimondo Verardo - Lo sviluppo omogeneo del dogma eucaristico . . . . . » 207-222

LIBRI

Recensioni a cura di: *Gianni Baget-Bozzo, Bonifacio Baroffio, Filippo Garrone, Elia Stefano Gentile, Ennio Innaurato, Claudio Leonardi, Ferruccio Mazzariol, Domenico Petri, Piero Stefani, Giorgio Sola, Ignazio Venzano, Piero Zoccola.*

Autori vari - Christ, faith and history » (G.B.B.) . . . pp. 275-279

Autori vari - « Mysterium salutis » *(G.B.B.)* . . . . . » 461-465

Autori vari - « La crisi della società permissiva » *(F.G.)* . » 487-488

Autori vari - « Educazione per l'uomo di domani » *(F.G.)* » 492-493

Amerio R. - « Il sistema teologico di Tommaso Campanella » *(G.B.B.)* . . . . . » 267-269

Badano N. - « I primi giorni della Chiesa e gli ultimi » *(E.S.G.)* . . . . . pp. 649-651
Barsotti D. - « Meditazione sul libro di Rut » *(P.S.)* . . » 641-643
Basetti-Sani G. - « Il Corano nella luce di Cristo » *(F.G.)* . » 274-275
Beatrice De Nazareth - « Sept degrés d'amour » *(G.B.B.)* . » 111-113
Bocca G. - « Palmiro Togliatti » *(G.B.B.)* . . . . . » 288-291
Bonhoeffer D. - « Sanctorum communio » *(I.V.)* . . . » 496-499
Bonnard P.E. - « Le second Isaie, son disciple et ses éditeurs » *(G.B.B.)* . . . . . » 465-467
Bornkamm G. - « Qui est Jesus de Nazareth? » *(G.B.B.)* . » 639-640
Bottomore T.B. - « Sociologia » *(G.S.)* . . . . . » 120-122
Bracher K.D. - « La dittatura tedesca » *(F.M.)* . . . . » 662-664
Braun F.M. - « Jean le théologien: sa théologie » *(G.B.B.)* . » 293-295
Breton S. - « Foi et raison logique » *(G.B.B.)* . . . . » 304-306
Brezzi C. - « Cristiano-sociali e intransigenti » *(F.M.)* . . » 296-299
Brontesi A. - « L'incontro misterioso con Dio » *(E.I.)* . . » 108-110
Corbin H. - « Storia della filosofia islamica » *(P.S.)* . . » 653-656
Crouzel H. - « L'Eglise primitive face au divorce » *(G.B.B.)* » 122-125
De Rosa Ga. - « Vescovi, popolo e magia nel Sud » *(F.M.)* » 105-108
De Rosa Ga. - « L'utopia politica di Luigi Sturzo » *(G.B.B.)* . . . . . » 116-118
De Rosa Gi. - « Preti per oggi » *(F.G.)* . . . . . » 656-657
Dodd C.H. - « Le fondateur du christianisme » *(G.B.B.)* . » 128-130
Duchaussois C. - « Flash: Katmandu, il grande viaggio » *(F.G.)* . . . . . » 133-135
Eckhart M. - « Les traités » *(C.L.)* . . . . . » 110-111
Feuillet A. - « Christologie paulinienne et tradition biblique » *(G.B.B.)* . . . . . » 471-473
Franco A. - « Il vecchio in Italia: merce o rifiuto » *(F.G.)* » 291-292
Garaudy R. - « L'alternativa: cambiare il mondo e la vita » *(F.G.)* . . . . . » 491-492
Geffré C. - « Un nouvel âge de la théologie » *(G.B.B.)* . » 103-105
Gutierrez G. - « Teologia della liberazione » *(G.B.B.)* . . » 269-271
Hadewijch - « Lettres spirituelles » *(G.B.B.)* . . . . . » 111-113
Hooykaas R. - « Religion and the rise of modern science » *(F.G.)* . . . . . » 477-479
Junger E. - « Heliopolis » *(E.I.)* . . . . . » 468-469

Lahaye R. - « Qu'est-ce que l'âme? Reponse a Claude Trésmontant » *(G.B.B.)* . . . . . pp. 469-470

Lehmann J. - « Die Jesus G.M.B.H. » *(B.B.)* » . . . . » 671-672
Le Moyne J. - « Les sadducéens » *(G.B.B.)* . . . . » 136-138

Maritain J. - « L'uomo e lo Stato » *(D.P.)* . . » 271-273

Marlé R. - « La singolarità cristiana » *(F.G.)* . . . . » 114-116

Martelet G. - « Resurrection, Eucharistie et génèse de l'homme » *(G.B.B.)* . . . . . » 479-481

Mauratille G. - « Chrétiens vers l'an 2000 » *(F.G.)* . . » 645-647

Milani L. - « Lettere alla mamma » *(F.G.)* . . . . » 661-662

Moltmann J. et autres - « Théologie de l'espérance » *(G. B.B.)* . . . . . » 668-670

Pallotta G. - « Il qualunquismo e l'avventura di Guglielmo Giannini » *(F.M.)* . . . . . » 130-133

Penzo G. - « Max Stirner: la rivolta esistenziale » *(P.Z.)* . » 286-288

Piganiol A. - « L'empire chrétien » *(G.B.B.)* . . . . » 643-645

Precchia A. - « L'aldilà nei miti dei primitivi e della Bibbia » *(F.G.)* . . . . . » 299-301

Prezzolini G. - « Manifesto dei conservatori » *(F.G.)* . . » 135

Quadrelli R. - « Il paese umiliato » *(F.G.)* . . . . » 666-668

Quinzio S. - « Un commento alla Bibbia » *(G.B.B.)* . . » 651-653

Reato E. - « Le origini del movimento cattolico a Vicenza (1860-1891) » *(F.M.)* . . . . . » 126-128

Rigaux B. - « Dieu l'a ressuscité » *(G.B.B.)* . . . . » 484-486

Riou A. - « Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur » *(G.B.B.)* . . . . . » 658-660

Sciacca M.F. - « Ontologia triadica e trinitaria » *(G.B.B.)* . » 284-286

Scot J. - « Homélie sur le prologue de Jean » *(G.B.B.)* . » 101-103

Scot J. - « Commentaire sur l'Evangile de Jean » *(G.B.B.)* » 101-103

Six J.F. - « La véritable enfance de Thérèse de Lisieux: névrose et sainteté » *(G.B.B.)* . . . . . » 301-304

Soloviev W. - « Il problema dell'ecumenismo » *(G.B.B.)* » 282-284

Spicq C. - « Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament » *(G.B.B.)* . . . . . » 663-666

Spinoza B. - « Trattato teologico-politico » *(P.S.)* . . . » 493-496

Stein E. - L'être fini et l'être éternel » *(G.B.B.)* . . . » 473-477

Stihlé A. - « Il confronto » *(F.G.)* . . . . . » 125

Tapié V.L. - « Monarchia e popoli del Danubio *(F.M.)* . pp. 118-120
Vanneste A. - « Le dogme du péché originel » *(G.B.B.)* . » 488-490
Volpini V. - « La prudente ipocrisia » *(F.M.)* . . . . . » 647-649
« La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia » *(F.M.)* . . . . . » 279-282
« La Chiesa nella transizione socialista » *(F.G.)* . . . » 482-484

POSTILLE

Gianni Baget-Bozzo - I vescovi francesi e la politica . . pp. 141-144
Gianni Baget-Bozzo - Jacques Maritain . . . . . » 311-315
Gianni Baget-Bozzo - Teologia e ateismo: risposta al padre Cornelio Fabro . . . . . » 319-324
Gianni Baget-Bozzo - Sacro sionismo? . . . . . » 331-333
Gianni Baget-Bozzo - Il movimento di Comunione e Liberazione . . . . . » 503-508
Gianni Baget-Bozzo - Teologia politica « moderata » e « progressista » . . . . . » 518-521
Gianni Baget-Bozzo - L'uscita dalle ideologie secondo Girardi . . . . . » 677-678
Gianni Baget-Bozzo - La crisi dell'ecumenismo . . . . » 679-681
Bonifacio Baroffio - Teologia e spiritualità: alcune riflessioni e domande . . . . . » 144-146
Bonifacio Baroffio - Rinnovamento della predicazione e rinnovamento del predicatore . . . . . » 148-150
Bonifacio Baroffio - Pieter van der Meer e la vita contemplativa . . . . . » 315-319
Giulio Basetti-Sani - I cristiani e il problema palestinese . » 325-331
Edoardo Benvenuto - Ex-cristiani per il socialismo . . . » 509-514
Filippo Liverziani - Contestazione, rivoluzione e riforme . » 147-148
Filippo Liverziani - Il consumismo inghiotte la contestazione » 151
Ferruccio Mazzariol - Giornali, giornalisti, macropadroni e sindacalismo corporativo . . . . . » 515-518
Ferruccio Mazzariol - Le due narrative venete . . . . » 522-528
Ruggero Orfei / Gianni Baget-Bozzo - Una lettera del direttore di « Sette Giorni » . . . . . » 152-157
Domenico Petri - La teologia politica e i moralisti . . . » 675-677

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i nostri abbonati che, a causa del gravoso aumento dei costi tipografici e postali in vigore dell'1.1., il prezzo annuo dell'abbonamento per il 1974 sale a L. 3.200 per l'Italia e a L. 4.000 per l'Estero. Del pari aumenta di numero il prezzo di ogni singolo fascicolo arretrato che sale a lire 1.000.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 3.200**
Estero	**L. 4.000**
Sostenitore	**L. 10.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

«SEGNAVIA» E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE

ALESSANDRIA
« Figlie di S. Paolo », p.zza Libertà 4

ANCONA
« Fagnia », piazza Cavour 4-5

BERGAMO
« Figlie di S. Paolo », via S. Michele 1

CHIAVARI
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 38
« Figlie di S. Paolo », palazzo Arcivescovile

FIRENZE
« Il Parterre », viale don Minzoni 25c

GENOVA
« Arcivescovile », via T. Reggio 45 r.
« Burioni », via Balbi 4
« Edicola cin. Orfeo », via XX Settembre - Ponte Monumentale
« Figlie di S. Paolo », via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

MASSA
« Figlie di S. Paolo », via Bastione

2284204

MILANO
«Edizioni Paoline», piazza Duomo 20

PADOVA
« Gregoriana », via Roma 13

ROMA
« Ancora », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

SAVONA
« Figlie S. Paolo », piazza Vescovado 1

TORINO
« S. Paolo », via Conciliata 15

TRENTO
« Artigianelli », via S. Cuore 35

TREVISO
« S. Paolo », piazza Duomo 2

VENEZIA
« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno